DR. STJEPAN BAKŠIĆ

BOG STVORITELJ

SVEZAK I.

STVARANJE TVARNOG I DUHOVNOG SVIJETA

ZAGREB 1946.

DR. STJEPAN BAKŠIĆ

BOG STVORITELJ

SVEZAK I.

STVARANJE TVARNOG I DUHOVNOG SVIJETA

„TIPOGRAFIJA" GRAFIČKO-NAKLADNI ZAVOD U ZAGREBU — 1946

ORDINARIATUS ARCHIDIOECESIS ZAGREBIENSIS

Nr 5697

Nihil obstat

Dr. Carolus Hren
censor

IMPRIMATUR

Datum Zagrebiae, die 11 Septembris 1946.

Pro Vic. Generali
Dr. Antun Slamić

PREDGOVOR

Izdavajući 1941. godine knjigu »PRESVETO TROJSTVO« izrazio sam želju, da slušačima sv. bogoslovlja što prije dadem pomoćne udžbenike i iz ostalih grana specijalne dogmatike.

Dio toga obećanja, koje zbog ratnih teškoća nije moglo biti ostvareno prije, ispunjavam eto sada.

Djelo o Bogu Stvoritelju, koje evo izdajem, logički se veže na nauku o Presv. Trojstvu. U Bogu je naime dvostruko djelovanje: unutarnje i vanjsko. Učin i plod unutrašnjih Božjih djelovanja (spoznaje i volje) jest neshvatljivi Božji život i bitak u trim osobama: Ocu, Sinu i Duhu Svetomu. Učinak pak vanjskog Božjeg djelovanja jest sve, što bivstvuje izvan Boga. Sve, što izvan Boga jest, Bog je stvorio, svemu je on Stvoritelj.

Djelo o Bogu Stvoritelju obuhvaća dva sveska: I. svezak: »Stvaranje tvarnog i duhovnog svijeta« (De mundo materiali et de Angelis) i II. svezak: »Stvaranje, uzdignuće i pad čovjeka« (De creatione et elevatione hominis et de peccato originali). Prvi je svezak evo izašao, a drugi je u tisku. U drugom, kao završnom svesku raspravljanja o Bogu Stvoritelju, bit će na koncu dodano kazalo imena i stvari za oba sveska.

Izlažući nauku o Bogu Stvoritelju bila mi je težnja, da u svim pitanjima s ovog područja podam čistu katoličku nauku, kakva je sadržana u vrelima objave, kakvu propovijeda Crkva i kakvu, oslanjajući se na načela i zasade zdravog razuma rasvijetljenog vjerom, općenito izlažu bogoslovi kat. Crkve, veliki crkveni učitelji, a napose sv. Toma. Svrha mi je dakle bila, da podam i iscrpivi sustavni prikaz katoličkog naučavanja i čvrste argumente razuma i objave, na koje se ono oslanja.

Možda će se kome čitav ovaj svezak, a napose nekoji njegovi dijelovi, činiti preopširnim. Na to odgovaram, da mi je osobito s dva razloga bila želja, da na hrvatskom jeziku podam što opsežniju građu u svim pitanjima, koja s područja stvaranja svijeta mogu zanimati napose svećenike i bogoslove. Jedan stoji u teškoći nabaviti stranu literaturu, koja bi možda bila potrebna mnogima, a drugi u savremenim okolnostima, koje su na površinu iznijele neka važna

i zamašna pitanja, koja zbog ispravnog poimanja svijeta i ocjenjivanja ljudskog života traže svestrano i duboko rješenje (na pr. početak svijeta, početak i razvitak života, spiritizam).

Držim stoga, da će ovako zamišljena i izrađena knjiga svojim sadržajem dobro poslužiti ne samo slušačima sv. bogoslovlja kao pomoćni priručnik u njihovom studiju, nego i svećenicima u njihovom praktičnom naučavanju i propovijedanju. Možda će za njom, barem u nekojim pitanjima, moći s korišću posegnuti i svjetovnjaci.

Uz ove napomene preporučujem knjigu dobrohotnom čitaču. Njezin je cilj, da kraj svih nedostataka, kojima je zaodjenuta, otkrije svu veličinu, svemoć i dobrotu Božju, koja otsijeva u djelima stvaranja. Dosljedno, da produbi spoznaju istinskih odnosa svijeta prema Bogu i potom, da ojača vjeru u Stvoritelja, Kralja svijeta i vjekova, pod čijom je vlasti sve, što jest i živi, da se ispune riječi sv. Pavla: »Kralju vjekova, besmrtnome, nevidljivome, jedinome Bogu, čast i slava u vijeke vjekova. Amen.« (1 Tim 1, 17)

U Zagrebu, na blagdan Prečistog srca bl. Djevice Marije, 22. VIII. 1946.

PISAC

SADRŽAJ

Strana

Strana

Strana

Strana

Strana

Strana

Pušteno u prodaju prema rješenju Zemaljskog ureda za cijene od 14. ožujka 1946 broj 4907—1946. toč. 8.

ISPRAVI:

Str.	12.,	redak	6.	odozdo	tvar	mj.	stvar
,,	27.,	,,	4.	,,	Djela	,,	djela
,,	52.,	,,	9.	,,	*αἰσϑητός*	,,	*αίσϑητός*
,,	55.,	,,	12.	odozgo	*αἰσϑητός*	,,	*αίσϑητός*
,,	66.,	,,	13.	odozdo	*εἰς αὐτόν*	,,	*εἲς αύτόν*
,,	114.,	,,	3.	,,	Averroes	,,	Avveroe
,,	122.,	,,	1.	,,	τὸ esse	,,	ὁ esse
,,	127.,	,,	7.	odozgo	conserv.	,,	consev.
,,	134.,	,,	12.	odozdo	djelatnim	,,	djelatnm
,,	137.,	,,	14.	odozgo	sudjelovanju	,,	sudjelovnju
,,	140.,	,,	10.	odozdo	ili	,,	iil
,,	168.,	,,	1.	odozgo	providnosti	,,	providnosii
,,	170.,	,,	8.	odozdo	Kušač	,,	Kušac
,,	177.,	,,	3.	odozgo	naprotiv	,,	naprotitv
,,	179.,	,,	11.	,,	u	,,	na
,,	180.,	,,	16.	,,	svijetom	,,	svjetom
,,	182.,	,,	18.	,,	povrijediti	,,	povrijeditit
,,	191.,	,,	5.	odozdo	mjesec i	,,	mjeseci
,,	205.,	,,	4.	,,	teorija	,,	tearija
,,	209.,	,,	3.	,,	što	,,	štto
,,	263.,	,,	18.	odozgo	organizam	,,	odganizam
,,	266.,	,,	11.	,,	gdje	,,	gje
,,	313.,	,,	13.	,,	žuči	,,	žući
,,	334.,	,,	16.	,,	prijestolja	,,	prijetsolja

Str. 354.,	redak	6. odozgo	njegove	mj.	njihove
„ 361.,	„	14. odozdo	s vjerojatnošću	„	vjerojatnošću
„ 363.,	„	11. odozgo	I.	„	1.365 I.
„ 368.,	„	12. odozdo	čuvati	„	ćuvati
„ 372.,	„	10. odozgo	upoznati?	„	upoznati!
„ 395.,	„	20. odozdo	nagovaranja	„	nagodovanja
„ 397.,	„	1. „	samo	„	sam
„ 412.,	„	9. odozgo	Daljni	„	Dalnji
„ 433.,	„	8. „	Kad	„	Kod
„ 460.,	„	13. odozdo	velikog	„	velikod

BIBLIOGRAFIJA

Navest ćemo osobita djela sv. otaca, skolastika i bogoslova novijeg doba, koji raspravljaju o stvaranju i njegovim djelima. U pojedinim §§ima označit ćemo djela, kojima smo se ondje napose služili:

I. PATRISTIKA

1. — **Apostolski oci.** Istina o stvaranju svega spominje se često. Tako Pastor Hermae u Mand. I, 1, Mand. XII, 4. 2. Zatim: Epist. ad Diognetum (Isp. A. Casamassa, Patrologia, vol. I. p. 1.: I Padri Apostolici, Roma, 1938).

2. — **Apologete.** Oni su nauku o Bogu stvoritelju svega branili i donekle objašnjavali i tumačili protiv poganskoga mnogoboštva te filozofskih heretičkih bludnja. Među njima se ističu: Irenej († 202), Adversus haereses (1), gdje pobija gnostički emanatizam i slavi kršćansku objavu; Tertulijan († 222/23) piše protiv Marcionova i Hermogenova dualizma u djelu: Adv. Marcionem (2) i Adv. Hermogenem (3); Justin († 163) govori o stvaranju, kad iznosi nauku o Riječi, osobito u dvjema Apologijama (4). Kao što ostali apologete, tako i on razlikuje u životu Riječi dva momenta: onaj čas, kad je Riječ u Očevu krilu (λόγος ἐνδιάθετος) i onaj, kad po njoj biva sve stvoreno (λόγος προφορικός) (5).

Klement Aleks. († 211/215) u djelu Stromata (6) i Origen († 254/255) u De principiis (7) i In Genesim (8), premda su se priklanjali neoplatonizmu, ipak poriču vječnost materije i uče, da je duh stvoren. Atanazije († 373) boreći se protiv arijanizma razlikovao je i naglašavao vječno rođenje Riječi (operatio ad intra, secundum naturam) od vremenskog stvaranja svijeta (oper. ad extra, secundum voluntatem liberam). Isp. Orat. c. gentes, Orat. de incarnatione Verbi (9); Ep. de decret. nicaenae synodi (10), Adv. Arianos orationes 4 (11).

Izričiti i potpuni dokaz o stvaranju iznose oni oci, koji su iznosili tumačenje heksemerona. To su: Dionizije Aleks. († 265), De natura (12); Metodije († oko 311), De creatis (13); Laktancije († iza

---

(1) 2, 5; MG. 7.
(2) ML. 2, 239.
(3) ML. 2, 197 sl.
(4) MG. 6, 317 sl.
(5) Isp. A. Casamassa. Patrologia, Gli apologisti greci. Roma 1939.
(6) MG. 1—9.
(7) MG. 11.
(8) MG. 12.
(9) MG. 25.
(10) MG. 25.
(11) MG. 26.
(12) MG. 10, 1249—1269.
(13) MG. 18.

317) (14), Liber de opificio Dei; Ambrozije († 397), Hexaëmeron libri sex (15); Bazilije Vel. († 379), Homiliae 9 in Hexaëmeron (16); Grgur Naz. († 389), De mundo (17); Grgur Niški († 397), In Hexaëmeron (18); Ivan Zlat. († 407), Homiliae in Genesim; Sermones 9 in Genesim (19); Ćiril Aleks. († 386), Catecheses, De Deo omnium conditore (29); Ćiril Aleks. († 444), Glaphira in Genesim, libri 8 (21). Sv. Jeronim († 420), Liber hebraicarum quaestionum in Genesim (22); Sv. Augustin († 430), De Genesi contra Manichaeos; De Genesi ad litteram; Quaestiones in Heptateuchum (23). Tu on protiv manihejskog dualizma brani i pridijeva jednom Bogu stvaranje svega svijeta. Ivan Damašć. († oko 749), De fide orthodoxa; Dialogus contra Manichaeos (24); Beda († 735), Hexaëmeron, sive libri 3 in principium Genesis (25); Raban Mauro († 856), Commentariorum in Genesim libri 4 (26); Ruperto od Deutza (Rupertus Tuitiensis († 1135), Commentariorum de operibus SS. Trinitatis libri 42; In Genesim libri 10 (27).

II. SKOLASTIKA

Petar Lombardo († 1169) Magister sententiarum, Sententiarum libri 4 (28); Sv. Bonaventura, Doctor seraphicus († 1274), Opera omnia (Quaracchi, 1882—92).

Sv. Toma, Doctor angelicus († 1274), Postilla seu expositio aurea in librum Geneseos (Parmae 1868); S. th. I. qq. 44—109; S. c. Gent. II. 15. sl.; De potentia, qq. 3—4; Egidije Colonna, Comment. in Hexaëmeron, Patavii 1549; J. Duns Skot († 1308), Opera omnia, Parisiis, 1891 sl.

III. NOVIJI BOGOSLOVI

Kajetan Toma de Vio († 1534), Angelici Doctoris S. Thomae Summa Theologica, Patavii, 1698.

Roberto Belarmin († 1621), Disputationes de controversiis christianae fidei, Venetiis 1721.

(14) ML. 7.
(15) ML. 14.
(16) MG. 29, 4—208.
(17) MG. 32.
(18) MG. 44, 61—207.
(19) MG. 53, 21—385; 54, 581—630.
(20) MG. 33.
(21) MG. 69.
(22) ML. 23.
(23) ML. 34.
(24) ML. 94.
(25) ML. 91.
(26) ML. 107.
(27) ML. 167.
(28) ML. 192, 521—964.

Suarez F. († 1617), De opere sex dierum.
Schrader Klem. († 1875), De Deo creante, sive de auctore naturalis ordinis, Pictavii—Parisiis, 1875.
Ch. R. Billuart O. P., Summa Summae S. Thomae sive Compendium Theologiae^2 I (1884).
Palmieri D. († 1909), De Deo creante et elevante, Romae 1887; Tractatus de creatione et de praecipuis creaturis, Prati 1910.
Diekamp-Hoffmann, Theologiae Dogmaticae manuale (1933).
Mazella Cam. († 1900), De Deo creante, Romae 1896.
J. Perrone, Praelectiones theologicae (1854).
Scheeben M. († 1888). Handbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 1873.
I. B. Heinrich, Dogmatische Theologie V.^{2} (1888).
Janssens L., De Deo creatore et de Angelis, Friburgi Br. 1905.
G. Huarte, De Deo creante et elevante et de novissimis (1917).
A. L. Lepicier, Tractatus de pertinentibus ad divinam operationem, Parisiis 1909.
Van Noort, Tractatus de Deo creatore, Amstelodami 1912.
H. Hurter, Theologiae dogmaticae Compendium II.^{12} (1908).
Beraza, Tractatus de Deo creante, Bilbao 1921.
Boyer, Tractatus de Deo creante et elevante, Romae 1939.
B. Jungmann, De Deo creatore (1883).
L. Lercher, Institutiones Theologiae dogmaticae vol. II. Oeniponte-Lipsiae 1940.
H. Lahousse, Tractatus de Deo creante et elevante (1904).
H. Mazzella, Praelectiones dogmaticae II.^{5} (1940).
M. Schmaus, Katholische Dogmatik II. (1938).
Pohle-Gierens, Lehrbuch der Dogmatik I. B. 1931.
Pesch Chr., Praelectiones dogmaticae, Fr. in B. 1909.
Th. Simar, Lehrbuch der Dogmatik (1893).
Stentrup, Das Dogma von der zeitlichen Weltschöpfung, 1870.
Oswald, Schöpfungslehre, Paderborn 1883.
Gutberlet, Der Kosmos (1908), Gott u. die Schöpfung (1910).
Th. Specht, Lehrbuch der Dogmatik I^3 (1925).
Petavius, De sex primorum mundi dierum opificio (Edit. Paris, 1866).
Tepe, Institutiones Theologicae II., Parisiis 1895.
Schäfer, Bibel u. Wissenschaft (1881).
Braun, Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft (1905).
Schöpfer, Geschichte des A. T. mit besonderer Rücksicht a. d. Verhältnis v. Bibel u. Wissenschaft (1911).
Trissl, Das bibl. Sechstagewerk (1894).
Holzhey, Schöpfung, Bibel und Inspiration (1902).
Flunk, Der Schöpfungsbericht (1909).
Nickel, Der geschichtliche Charakter von Gn 1—3 (1909).
Peters, Bibel und Naturwissenschaft (1906).
Isti, Glauben und Wissen in der Erklärung des ersten Schöpfungsberichtes (1907).

Fonck, Die naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten in der Bibel (Innsbr. Ztschr. 1907).
Schanz, Die naturw. Exegese der Väter (Tüb. Q. Schr. 1877).
Zapletal, Der Schöpfungsbericht (1911).
Wil. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee (1912).
Yockel, Schöpfungsgeschichtl. Theorien (1910).
Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Maimonides, Albertus M. u. Thomas (1913).
Bumüller, Unsere Welt, Schöpfung oder Ewigkeit? (1918).
Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie (1914).
Frank, Die Entwicklungstheorie im Lichte der Tatsachen (1911).
F. Šanc, Stvoritelj svijeta (1935); Providnost Božja (1939).
Pesnell, Le dogme de la création et la science contemporaine, Arras 1894.
Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik I (1928).
R. Berger, De opificio Dei quaestiones selectae: Acta Academiae Velehradensis 1919.
R. Macaigne, La création. Paris 1924.
I. Muncunill, Tract. De Deo creante et de novissimis, Barcinonae 1922.
J. Ude, Die Erschaffung der Welt, Ed. 2. Graz 1923.
Ad. Tanquerey, De Deo creante et elevante. Parisiis 1926.
A. Stolz-H. Keller, Anthropologia theologica. Friburgi Brisgoviae 1940.
Dictionnaire Apologétique de la Foi Cathol. art. »Création«.
I. Schwanne, Dogmengeschichte I—IV.
Tixeront, Histoire des dogmes. Paris 1924.
Mannucci-Casamassa, Istituzioni di Patrologia. Roma 1936.
Cayré, Précis de Patrologie. Paris 1927.
V. Keilbach, Problem Boga u filozofiji. Zagreb 1944.

LITERATURA, KOJA NAPOSE GOVORI O ANĐELIMA

Uz bibliografiju, koja se odnosi općenito na djelo stvaranja, navodimo još neka djela iz starije i novije literature, koja govori napose o anđelima.

1. **Iz starijeg doba:**

U starini posebice (ex professo) raspravlja o anđelima Pseudo-Dionizije u djelu: Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας (MG. 3, 119—342).

2. **Među skolasticima:**

S. Toma, I. q. 50—64; 106—114; CG. II. 91—101; III. 80, 103, 105—110; op. 15 de supst. sep.
F. Suarez, De angelis, lib. 1—4.
O. Petavius, Theol. dogm. De angelis (gdje je prikupljena sva patristička građa o anđelima).

3. **Među novijim auktorima:**

I. H. Oswald, Angelogie[2] (1889).
Salmaticenses, Tractatus VII. De angelis.
Fr. Schmid, Quaestiones selectae ex theologia dogmatica, Paderborn 1891.
Ch. Pesch S. J., Die hl. Schutzengel, Freiburg 1917.
E. Peterson, Das Buch von den Engeln (1935).
Billuart, De angelis.
L. Janssens, De Deo creatore et de Angelis, Friburgi 1905.
J. Nikel, Die Lehre d. A. T. über d. Cherubim und Seraphim, Breslau 1890.
Lueken, Der Erzengel Michael, Göttingen 1898.
Lagrange, L'Ange de Jahvè (Rev. bibl. 1903, 212 sl.).
De la Gerda, De angelo custode.
K. Pelz, Die Engellehre des hl. Augustinus, Münster 1913.
F. Andres, Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jahrh. u. ihr Verhältniss zur griechisch-römischen Dämonologie, Paderborn 1914.
Leistle, Die Bessenheit mit besonderer Berücksichtigung der Lehre der Väter, Dillingen 1887.
M. Hagen, Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen, Freiburg 1899.
Duhm, Die bösen Geister im AT, 1904.
A. Polz, Das Verhältniss Christi zu den Dämonen, Innsbruck 1907.
Joh. Smit, De daemoniacis in Historia evangelica, Romae 1913.
A. Seitz, Phänomene des Spiritismus (Okkultismus, Wissenschaft u. Religion Bd 3), München 1929.
Feldmann, Okkulte Philosophie, Paderborn 1928.
Al. Spesz, Okkultismus und Wunder, Hildesheim 1930.
K. Oestereich, Die Besessenheit, Dresden 1923.
A. Lecany, Geschichte des Satans, Regensburg 1863.
W. Ellerhorst, Die Wahrheit des Spiritismus, Ravensburg 1926.
Calmet, Über Geistererscheinungen, Regensburg 1855.
Kiesewetter, Geschichte des Occultismus, 1909.
A. v. Schrenk-Notzing, Materialisationsphänomene, München 1914.
K. Du Prel, Die Entdeckung der Seele durch die Geheimwissenschaften 1893.
W. H. Myers, Human Personality and its Survival on The Deat, London 1903.
S. N. Aksakov, Animismus und Spiritismus, 1919.
W. James, Études et Réflexions d' un Psychiste, Paris 1924.
I. Illig, Ewiges Schweigen? 1924.
A. Moll, Der Spiritismus, 1924.
I. G. Raupert, Der Spiritismus im Lichte der Wahrheit, Innsbruck 1925.
Isti, Die Geister des Spiritismus, 1926.
F. Walter, Aberglaube und Seelsorge mit besond. Berücksichtigung des Hypnotismus u. Spiritismus, 1911.

W. Schneider, Der neuere Geisterglaube, Paderborn 1913.
R. Gerling, Der Spiritismus u. seine Phänomene, 1923.
L. v. Schwerin, Christentum und Spiritismus.
A. Seitz, Illusion des Spiritismus, 1927.
Lepicier, De angelis I-II, Paris 1908.
C. J. de Heredia, Los haudes espiritistas, Mexico 1931.
F. Moser, Okkultismus, Täuschungen u. Tatsachen, 1935.
E. Carrelli, Gli Angeli, Bologna 1925.
R. V. O'Connell, The Holy Angels, New-York 1923.
F. A. Houck, The Angels, St Louis 1925.
D. Palmieri, De ordine supernaturali et de lapsu angelorum, Romae 1910.
G. Bareille, Le culte des anges à l'époque des Pères de l'Êglise: Revue Thomiste 8 (1900).
S. Landesdorfes, Zur Lehre von den Schutzengeln im A. T. Katholik, 1918.
L. Bremond, Le diable. Existe-t-il? Que fait-il? Paris 1924.
V. Keilbach, Parapsihologija religije. Zagreb 1944.

KRATICE

DB. = Denzinger-Bannwart, Enchyridion symbolorum.
RJ. = Rouët de Journel, Enchiridion patristicum
MG. = Migne, patrologia graeca.
ML. = Migne, patrologia latina.
ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie.
DTC. = Dictionaire de Théologie Catholique.
DA. = Dict. Apol. de la Foi cathol.
P. = Prigovor.
O. = Odgovor.
N. dj. = Navedeno djelo.
n. j. i. = neka je izopćen.

UVOD

Na raspravljanje o presv. Trojstvu, t. j. o unutarnjem Božjem životu ili o međusobnom odnošaju božanskih osoba, logički se nastavlja raspravljanje o odnošaju, koji postoji između izvanjeg svijeta i Boga. Izvor i temelj pak svakog odnošaja između svijeta i Boga jest stvaranje, koje je nužni preduvjet svega Božjeg djelovanja izvan Boga bilo ono naravno ili nadnaravno. Po stvaranju postao je Bog počelo (principium) svega, što je stvoreno. T. j. Bog je prvi tvorni uzrok (causa efficiens) svega, što jest, i konačni, svršni uzrok (causa finalis), zbog kojeg je sve, što jest.

Stvaranje se može promatrati u dvostrukom smislu: aktivno (subjektivno) i pasivno (objektivno). Stvaranje promatano aktivno jest samo djelovanje ili čin stvaranja (actio, operatio Dei creativa, actus creationis). Promatrano pasivno stvaranje je učinak ili djelo, koje je stvaranjem proizvedeno (terminus, effectus operationis, opus creationis). To je svijet, svemir (mundus, *κόσμος, τὰ πάντα).*

Prema tome nauka o stvaranju dijeli se u dva glavna dijela: o aktivnom stvaranju ili činu stvaranja uopće, i o pasivnom stvaranju, ili učinku, djelu stvaranja napose.

Djelo stvaranja ili svijet (opus creationis) sastavljen je iz triju vrsta bića, pa stoga razlikujemo trostruki svijet: 1. tvarni svijet, u koji ubrajamo biljke i životinje, 2. anđeoski svijet i 3. čovjeka.

Red, kojim bogoslovi raspravljaju o djelima stvaranja ili svijetu, zavisi o obziru, pod kojim hoće da promatraju svijet. Djelo stvaranja (svijet) može se naime promatrati u dvostrukom obziru: historijskom i filozofskom. Ako ga promatramo historijski, mnogi drže, da je najprije proizvedeno djelo čistih duhova (anđeoski svijet, mundus angelicus), za tim djelo materije (tvarni svijet, mundus materiae), i konačno djelo ljudi (ljudski rod, genus humanum). Promatrajući djelo stvaranja u filozofskom obziru jedni raspravljaju najprije o elementima, koji su oprečni, t. j. o materiji i duhu, a onda o sintezi, sastavu jednog i drugog, o čovjeku (consideratio logica). Drugi opet polazeći od manje savršenog k savršenijem raspravljaju najprije o materijalnom, tvarnom svijetu, zatim o čovjeku i konačno o anđelima (consideratio henologica). Ovaj red raspravljanja postao je klasičan. Zbog zgodnije razdiobe građe mi ćemo se držati logičkog reda. Raspravljajući o djelu stvaranja govorit ćemo

stoga najprije o materijalnom svijetu, zatim o anđelima i konačno o čovjeku. Čitavo naše raspravljanje o Bogu Stvoritelju imat će prema tome ova četiri dijela: 1. o činu stvaranja uopće, 2. o stvaranju materijalnog svijeta, 3. o stvaranju anđela i konačno 4. o stvaranju čovjeka. Prvi ovaj svezak obuhvaća prva tri dijela, dok drugi svezak govori o četvrtom dijelu, o čovjeku.

I. DIO

O ČINU STVARANJA

(DE ACTU CREATIONIS)

PREDMET OBRADBE

Kao što je vlastita, osebujna značajka Božjeg bitka biti o sebi (aseitas), tako je značajka svijeta, t. j. svega, što nije Bog, apsolutna ovisnost. Svijet je trajno zavisan o Bogu u bivstvovanju i djelovanju tako, da bi bez Boga svijet bio posve nemoćan i vratio se u ništa. Misao o apsolutnoj, posvemašnjoj ovisnosti svijeta o Bogu kao svome uzroku jest središnja misao čitave nauke o stvaranju. Bilo naime da taj svijet promatramo, u koliko je vidljiv, ili u koliko je nevidljiv, bilo da ga promatramo s obzirom na naravne ili svrhunaravne savršenosti, bilo da ga promatramo u času njegova prvog nastajanja ili njegova daljnjeg trajanja ili usavršenja, uvijek nužno pomišljamo i nailazimo Boga kao uzročnika, o kome je svijet zavisan u svim odsjecima svoga bivstvovanja i u svim stupnjevima svoga savršenstva. Mi ćemo najprije govoriti o ovisnosti svijeta o Bogu u času njegova postanka. Govorit ćemo stoga o stvaranju svijeta, o njegovoj svrsi te o svojstvima stvaralačkog Božjeg čina. Zatim ćemo raspravljati o ovisnosti svijeta o Bogu u njegovu trajanju, t. j. o uzdržavanju svijeta i o njegovu upravljanju po Božjoj providnosti.

POGLAVLJE I.: O OPSTOJNOSTI, NARAVI I TVORNOM UZROKU ČINA STVARANJA

Izložit ćemo najprije pojam i narav stvaranja, zatim dokazati njegovu opstojnost i označiti, koji mu je tvorni uzrok.

§ 1. POJAM I NARAV STVARANJA

Ovdje treba da raspravimo dvoje: ponajprije, što znači stvaranje, a zatim o naravi stvaranja, t. j. u čemu formalno stoji stvaralački čin.

I. Definicija i dioba stvaranja

Stvaranje imade dvostruko značenje: šire i uže.

1. — **Stvaranje u širem značenju** označuje bilo kakvo proizvođenje stvari. Dakle i ono, kojim stvari, koje već bivstvuju, dobivaju novi lik ili formu. U širem značenju zove se stvaranje i pridizanje ili postavljanje čovjeka na neku višu čast ili dostojanstvo (stvoriti konzulom, kardinalom) i stvaranje na području umjetnosti (za umjetnike se kaže, da stvaraju).

Šire značenje glagola stvarati jest i u našem i u drugim jezicima ujedno i prvotno značenje. Tako se na pr. u klasičnoj latinskoj literaturi glagol *creare* upotrebljava za označivanje istog pojma kao i facere, condere, producere, gignere, a u grčkoj jednako značenje imadu glagoli: κτίζειν kao i ποιεῖν, γεννᾶν, δημιουργεῖν. Pod uplivom kršćanstva poprimao je glagol stvarati u grčkom i latinskom jeziku značenje proizvođenja iz ničega. Slično se zbilo i u židovskom jeziku s glagolom bârâ', koji, kao i u ostalim semitskim jezicima, prvotno znači proizvođenje uopće. U Sv. Pismu, barem u obliku Qual i Niphal, suženo mu je značenje tako, da se upotrebljava za djelovanje, koje je vlastito samo Bogu. No istom rabinska škola počela je tom glagolu pridjevati isključivo značenje proizvođenja iz ničega.

2. — **Stvaranje u užem ili teološkom značenju.** Definicija ovog stvaranja imade trostruki oblik prema tome, da li imademo pred očima termin, od kojeg započinje proizvođenje, ili termin, koji proizvođenjem nastaje, ili onaj formalni razlog ili obzir, pod kojim stvaranjem nešto nastaje.

a) Imajući pred očima termin, od kojeg proizvođenje započinje (spectato termino a quo), *stvoriti znači učiniti iz ničega nešto, što prije nije bivstvovalo ni oblikom ni tvari — productio rei ex nihilo sui et subjecti.* U koliko je stvaranje proizvođenje nečega, što prije nije bilo pod ovim oblikom (productio ex nihilo sui), spada stvaranje u okvir srodnog pojma proizvođenja uopće. Svakim naime proizvođenjem nastaje nešto, što prije toga nije kao takovo postojalo. Kad na pr. stolar iz drveta izdjela stol ili kipar iz kamena kip, uvijek nastaje nešto, čega prije nije bilo. Svaka dakle proizvodnja znači učiniti nešto, što prije u ovom obliku nije bilo = producere ex nihilo sui. Stvaranju u užem smislu vlastito je, da ono proizvodi neko biće i s obzirom na oblik i s obzirom na tvar (productio ex nihilo sui et subjecti). Ostala naime proizvođenja pretpostavljaju subjekt ili stvar, u kojoj tvorni uzrok proizvede novi lik ili formu, dok u stvaranju u užem smislu prije proizvođenja stvari, nije bilo nikakva subjekta, nikakve građe, nikakve tvari.

Bilješka: Riječi »iz ničega« (ex nihilo) ne znače, da se kod stvaranja biće proizvodi ili oblikuje iz ničega kao iz neke tvari (materije), kako je bio učio Fridugis (Fredegisus), turski opat († 834) u knjizi: »De nihilo et tenebris«. One

naprotiv baš isključuju svaku tvar, iz koje bi se biće imalo izvesti. Čestica iz = ex označuje samo redoslijed u tom smislu, da ono, što vremenski prije stvaranja nije bilo, sad započinje bivstvovati, i da ono, što prije stvaranja s obzirom na dijelove ili po dijelovima, koji ga sastavljaju, nije u redu bića bilo ništa, sada je u redu bića neka stvarnost. U tom smislu kaže sv. Toma: »Kaže se nešto, da biva iz ničega, jer biva poslije ničega (De pot., q. 3, a. 1, ad 7).

Riječi »iz ničega« poriču dakle kod stvaranja opstojnost tvarnog uzroka (causa materialis), iz kojeg bi nastajala stvar, ali ne poriču niti mogu poricati opstojnost tvornog uzroka (causa efficiens), koji svojom moći stvar iz ništa proizvodi.

b) S obzirom na termin ili učin, koji nastaje stvaranjem (spectato termino ad quem), *stvaranje je proizvođenje bića s obzirom na čitavu njegovu supstanciju* = productio rei secundum totam suam substantiam. Stvaranjem nastaje nešto, što u redu bića bivstvuje ili jest. Slijedi dakle, da stvaranjem nastaje nešto, što u sebi može bivstvovati. To je supstancija. Riječima dakle »*s obzirom na čitavu supstanciju*« kažemo ponajprije to, da učin stvaranja nije akcidenat, koji ne može bivstvovati sam za sebe, nego se u bivstvovanju oslanja na subjekat. No tim riječima isključujemo također onu nepotpunu supstanciju ili supstancijalnu formu, koja ne može bivstvovati u sebi, nego traži subjekt, koji je u bivstvovanju podržava (subjectum sustentationis). Takva je na pr. životinjska duša. Riječima »s obzirom na čitavu supstanciju« hoćemo dakle reći, da je učin stvaranja u prvom redu potpuna supstancija, a u drugom redu samo ona nepotpuna supstancija, koja može bivstvovati nezavisno od supstancije, s kojom je združena kao supstancijalna forma (na pr. ljudska duša).

Iz toga slijedi, da se za akcidentalne i one supstancijalne forme, koje ne mogu bivstvovati za sebe, ne kaže, da bivaju stvarane, nego da se sustvaraju (non creantur, sed concreantur). Zato mnogi bogoslovi uče, da se i za svrhunaravne darove u ljudskoj duši (milost, kreposti) ne može reći, da bivaju stvarane, budući da ih Bog izvodi ovisno o subjektu po moći pokornosti (potentia obedientialis), koja se u subjektu nalazi za primanje Božjeg djelovanja. U strogom značenju riječi učin ili termin stvaranja jest samo biće, koje može za sebe bivstvovati, kao što je anđeo, čovječja duša, drvo, kamen i t. d.

c) Imajući pred očima formalni objekt ili obzir, pod kojim stvaralački čin nešto proizvodi, stvaranje se zove *proizvođenje bića, u koliko je biće.*

U svim se proizvođenjima osim u stvaranju neki dio ne proizvodi, nego predbivstvuje kao moć, iz koje se izvodi novi učinak. U stva-

ranju pak ništa ne predbivstvuje, nego se učin stvaranja proizvodi
potpuno sav. Da se na pr. stvori konj, potrebno je, da nastane ne
samo njegova forma ili lik, nego da se proizvede i tvar ili materija,
iz koje jest. Stvaranje dakle proizvodi čitavu stvarnost bića. Ili
učinak je stvaranja biće, u koliko je fizičko neništa, t. j. koliko je
b i ć e n a p r o s t o (ens simpliciter). Tvrdnja dakle, da je učin stva-
ranja »biće, u k o l i k o j e b i ć e« znači, da se proizvodi čitavo
konkretno biće, i to iz ništa, bez ikakve tvari, koja bi pred-
bistvovala.

Bilješka:

a) Izloženu definiciju stvaranja prihvatio je i utvrdio i vatikanski sabor: »Ako
tko ne ispovjedi, da su svijet i sve stvari, koje su u njem sadržane, i duhovne
i tvarne, po čitavoj svojoj supstanciji od Boga iz ništa proizvedene (secundum
totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas), n. j. i.« (DB 180).

b) U Presv. Trojstvu Otac je počelo čitave supstancije, ali se ipak Sinovo
izlaženje ne može zvati stvaranje, jer Sinova supstancija nije nešto novo, nego
se u izlaženju pomišlja kao da predbivstvuje, jer je brojem istovjetna s Oče-
vom supstancijom.

c) Iz definicije stvaranja očito je, da se ono ne može zvati mijenjanje ili giba-
nje (mutatio, motus). U svakom naime mijenjanju ili gibanju jest nešto, što je
sada drukčije, nego li je bilo prije. No gdje se proizvodi čitava supstancija
s obzirom na svoj stvarni bitak, tu nema nečega, što je prije bilo drukčije, nego
li je sada, jer u tom slučaju to nešto ne bi bilo proizvedeno, nego bi pred-
bivstvovalo (1). No naš razum ipak poima stvaranje na način promjene (ad
modum mutationis), jer jednu stvar pomišlja najprije kao da ne bivstvuje,
a iza toga da bivstvuje.

d) Budući da stvaranje nije gibanje, slijedi, da u njem nema nikakva prije
i poslije. Stvaranje se ne može proizvesti čest po čest, nego se ono zbiva u
jednom hipu (fit in instanti). Ili u njemu se ne može razlikovati fieri i factum
esse, t. j. nastajanje i završetak stvaranja.

3. — **Dioba stvaranja.**

Stvaranje se dijeli na:

a) A k t i v n o i p a s i v n o. Stvaranje uzeto aktivno ili tvorno jest
sam čin stvaranja, koliko je u Bogu, ili djelovanje, kojim Bog nešto
od ništa proizvodi. Kao takav čin stvaranja formalno nije drugo
nego Božje znanje i Božja volja, koja nalaže, da nešto postane. Stva-
ranje uzeto pasivno ili trpno jest ono, što aktivnim stvaranjem na-
staje. To je samo stvorenje, koje je prema Bogu kao stvoritelju u
odnošaju potpune, stvarne ovisnosti.

(1) Isp S. c. Gentes, l. 2, c. 17, n. 1 i 3.

b) P r v o i d r u g o. Prvo stvaranje zove se proizvođenje svijeta iz ništa. To je stvaranje u strogom značenju, kako smo ga gore definirali. Drugo stvaranje jest oblikovanje (formatio, exornatio) svijeta. To uređenje i oblikovanje svijeta jest doduše djelo, koje može izvesti samo Bog, te je stoga samo njemu vlastito, ali ipak nije stvaranje u strogom smislu, nego samo u širem ili nepravom smislu. No u okviru ovog oblikovanja svijeta imade djelovanja Božjih, koja su stvaranje u strogom smislu. Takvo je na pr. stvaranje pojedinih ljudskih duša.

II. Narav čina stvaranja

Iznijevši definiciju i diobu stvaranja treba da se još potanje obazremo na njegovu narav.

Čin stvaranja može biti promatran na tri načina. U svome početku (principiative), u svom učinu (terminative) i formalno ili u sebi. Čin stvaranja promatran u svom početku, iz koga izvire, zove se aktivno stvaranje, a promatran u učinu, zove se pasivno stvaranje.

Ovdje nastaje pitanje, da li se stvaralačko djelovanje, promatrano u sebi ili formalno, treba smatrati onim istim, što je aktivno stvaranje ili onim, što se zove pasivno stvaranje, ili možda nečim, što je među njima srednje.

Da na to pitanje odgovorimo, navest ćemo najprije vrste djelovanja, a zatim iznijeti razna mišljenja bogoslova i konačno izložiti i utvrditi nauku sv. Tome, koja se danas u ovome pitanju može smatrati zajedničkom sviju bogoslova.

1. — **Pojam djelovanja i njegove vrste.**

a) D e f i n i c i j a d j e l o v a n j a:

Djelovanje (actio) jest način uzročnosti tvornog uzroka. Unutarnji naime uzroci (materija i forma) izvršuju svoju uzročnu djelatnost neposredno, saopćivanjem same svoje stvarnosti. Vanjski pak uzroci izvode nešto posredno, po stvarnosti, koja je od njih različita. Ono, po čemu tvorni uzrok, o kome kod stvaranja jedino može biti govora, izvodi svoju uzročnost, zove se djelovanje (actio). Ono dakle, po čemu tvorni uzrok zbiljski (actu) nešto proizvodi, jest djelovanje. Prema Aristotelu djelovanje jest »čin onoga, koji djeluje, u koliko djeluje« (actus agentis qua agentis). Ili djelovanje je ono, čime tvorni uzrok zbiljski nešto prouzročuje. Djelovanje (actio) jest dakle izvršivanje uzročnosti tvornog uzroka.

b) Dioba djelovanja.

α) Djelovanje je dvostruko: predikamentalno i transcendentalno.

α_1) Predikamentalno zove se ono djelovanje, koje je stvarno različito i od uzroka i od učinka.

Svi se gotovo slažu u tome, da se sva stvorena djelovanja razlikuju od svoga uzroka. No ne slažu se u tome, da li se neka određena stvorena djelovanja (spoznati, htjeti) stvarno razlikuju i od učinka. Dakle gotovo sva djelovanja stvorena jesu predikamentalna djelovanja.

β_1) Transcendentalno djelovanje zove se ono, koje se bilo od uzroka bilo od učinka stvarno ne razlikuje. Tako se od svoga uzroka ne razlikuje Božje djelovanje. Od učinka pak, kako mnogi misle, ne razlikuju se kod stvorenih bića čini spoznaje i htijenja.

δ) U drugom obziru djelovanje se dijeli na prelazno (actio transiens), unutarnje (a. immanens) i formalno unutarnje, a virtualno prelazno (formaliter immanens, virtualiter transiens).

α_1) Prelazno je djelovanje ono, koje izlazi iz djelatnog uzroka, a u sebe ga prima subjekt, koji je različan od djelatnog uzroka. Učinak takvog djelovanja jest dakle i ostaje izvan uzroka, koji djeluje (na pr. pisanje).

β_1) Imanentno (unutarnje) djelovanje zove se ono, koje ostaje u subjektu, iz kojeg izlazi. Učinak takvog djelovanja također ostaje unutar uzroka, koji djeluje (spoznanje, htijenje).

β_1) Formalno unutarnje, a virtualno prelazno (formaliter immanens et virtualiter transiens) zove se djelovanje, koje kao djelovanje ostaje potpuno unutar subjekta, koji ga izvodi, ali ipak izvodi učin (termin), koji je od djelatnog uzroka različan (čin, kojim Bog proizvodi djela izvan sebe).

2. — **Mišljenja o naravi čina stvaranja.**

Na pitanje, kakvo je djelovanje čin stvaranja promatran u sebi ili formalno, ne odgovaraju katolički bogoslovi jednodušno.

a) Jedni (Suarez, Molina, Arriaga i dr.) uče, da je čin stvaranja predikamentalno djelovanje, koje se stvarno razlikuje i od Boga i od stvorenja. Stvaranje naime promatrano formalno, kažu oni, jest nastajanje (τὸ fieri) stvorenja od Boga, ili samo tečenje

stvorenja iz Boga. To tečenje kao izlaženje stvorenja iz Boga opravdano se zove utjecaj Božji, po kojem se stvorenju formalno saopćuje bivstvovanje. Stoga je tijek stvorenja iz Boga stvaranje promatrano aktivno. Isto to istjecanje ili tečenje, u koliko mu je svršetak ili učin bivstvovanje bića, ili u koliko stvorenje od njega prima bivstvovanje, zove se izlazak, izljev, istjecaj (effluxus) stvorenja ili pasivno stvaranje. Budući dakle, da je stvaranje, promatrano formalno, istjecanje iz Boga, koje se zbiva Božjim utjecajem, a istjecanje ili nastajanje jest izvan Boga, slijedi, da je čin stvaranja promatran u sebi, formalno, prelazno djelovanje. Stvaranje je predikamentalno djelovanje, jer se razlikuje od Boga i od stvorenja, kao njegov način. Iz rečenog je očito, da je čin stvaranja formalno kao takav nešto srednje između aktivnog i pasivnog stvaranja.

b) Drugi (Vasquez, Mendive) uče, da je stvaranje transcendentalno djelovanje, koje se stvarno razlikuje od Boga, ali ne od stvorenja. Od stvorenja se stvaranje razlikuje samo pojmovno (ratione). Stvaranje je dakle sam učinak (termin), u koliko iz Boga istječe i od njega zavisi. Ili stvaranje je sam odnošaj stvorenja, u koliko ovisi o Stvoritelju. Čin stvaranja promatran u sebi, formalno jest dakle sâmo pasivno stvaranje. On je u sebi samo čisto i formalno prelazno djelovanje (actio mere et formaliter transiens).

c) Treće je mišljenje sv. Tome, koje je postalo gotovo zajedničko mišljenje svih bogoslova. Ono uči, da je stvaranje transcendentalno djelovanje, koje se stvarno razlikuje od stvorenja, a ne od Boga. Po ovom mišljenju stvoriteljni čin, promatran u sebi ili formalno, jest sâmo aktivno stvaranje. Kao takvo pak stvaranje je čin, koji je formalno imanentan, unutarnji, a samo je po svojoj moći ili snazi prelazan (formaliter immanens et virtualiter transiens). Čin stvaranja u sebi ili formalno nije dakle nešto u sredini između uzroka i učinka, kao što je nešto po srijedi između uzroka i učinka djelovanje stvorova. Čin stvaranja jest sama moć Božja, koja u sebi sadržava svu savršenost, koja se nalazi i sadržava u moći i djelovanju stvorova. Ta Božja moć po mišljenju sv. Tome i općenito bogoslova jest sama volja Božja, u koliko je poimamo kao zapovijed (sub formalitate imperii), kojom je volja Božja moćna i kadra da izvan Boga proizvede stvari, koje hoće. Volja Božja naime, jer je neizmjerno savršena, tako je moćna i snažna, da sama bez ikakva djelovanja proizvede, što hoće i kako hoće.

3. — Mišljenje sv. Tome i općenito bogoslova, da je čin stvaranja formalno imanentan, a virtualno prelazan, oslanja se na Sv. Pismo, tradiciju i razum.

a) Iz Sv. Pisma ne možemo iznijeti peremtorni, nada sve uvjerljivi dokaz, nego samo tvrdimo, da su razni tekstovi Sv. Pisma svojim sadržajem više u skladu s navedenim mišljenjem sv. Tome.

U Sv. Pismu stvaranje se opisuje kao Božje htijenje ili zapovijed njegove volje. 1 M o j 3 sl.: »Reče Bog: neka bude svijetlo . . .« — P s 32, 6, 9: »Riječju Gospodnjom utvrđena su nebesa . . . Jer on je rekao, i učinjeno je: on je zapovjedio, i stvoreno je« — O t k r 4, 11: »Ti si stvorio sve, i po tvojoj volji bitišu i stvoreno je«.

b) Isto vrijedi i za dokaz iz predaje.

Sv. K l e m e n t A l e k s. († 211/15): »Kolika je pak Božja moć, čija je sama volja stvorenje svijeta! Sam je naime Bog stvorio svijet, jer je on sam uistinu Bog. On je pak svoja djela htijenjem izvršio i njegovo htijenje slijedi nastajanje« (Protrept. 4, 63, 3; RJ. 402). — Sv. B a z i l i j e († 379): »Veličine stvari, koje se zapažaju, sazdao je (Bog) samom zapovijedi volje« (In hexaëm. hom. 1, 2; MG. 29, 7). — Sv. A m b r o z i j e († 397): »Što je naime teško onome, kojemu htjeti znači učiniti?« (Hexaëm. 2, 5; ML. 14, 17). — S v. I v a n D a m a š ć a n s k i († prije 754): »A njegova (Božja) moć stvoriti i uzdržavati i brinuti se nije ništa drugo, nego njegova volja« (De fide orth. 2, 29; MG. 94. 963).

c) I z r a z u m a:

Kad čin stvaranja (actio creativa) ne bi bila sama volja Božja, onda bi taj čin bio ili nešto u Bogu, ali od njega stvarno različito, ili samo stvorenje ili neki način samog stvorenja. No ne može se ponajprije reći, da bi čin stvaranja mogao biti nešto u Bogu, ali od njega različito. To bi naime značilo, da je ili u Bogu neki akcident ili da je k njemu pridošla nova savršenost, koje prije nije bilo, što je jedno i drugo u Bogu kao najsavršenijem biću isključeno. Ne može se nadalje reći, da je čin stvaranja samo stvorenje, jer stvorenje istom nastaje činom stvaranja te je po naravi iza ili poslije njega. Ne može se također reći, da je čin stvaranja neki način stvorenja (modus creaturae). Svaki naime način po svojoj naravi pretpostavlja subjekt, kojemu je način ili koji određuje. Budući pak da čin stvaranja ne pretpostavlja stvorenja, nego stvorenje istom po njemu nastaje, slijedi, da čin stvaranja ne može biti neki način, koji već proizvedeno biće u nekom smjeru određuje. Kraj toga svaki način (modus) jest nešto stvoreno te traži za sebe stvaranje, koje ga je proizvelo. Kad bi dakle čin stvaranja bio neki način, onda bismo u beskonačnost morali postavljati pitanja za nastajanje onog načina, koji je tobože čin stvaranja.

Napomena: O pasivnom stvaranju.

Razglabajući čin stvaranja uzet formalno ili u sebi razglobili smo ujedno, u čemu stoji aktivno stvaranje, jer smo vidjeli, da je to jedno isto.

No bogoslovi ispituju također natanje, u čemu stoji pasivno ili trpno stvaranje.

Općenito se priznaje, da pasivno stvaranje nije drugo nego samo stvorenje, u koliko kaže odnošaj stvarne ovisnosti o Bogu. No nastaje pitanje, kakav je to odnošaj.

a) Jedni uče, da je taj odnošaj transcendentalan, t. j. da je on jedno isto sa samom supstancijom stvorenja. Pasivno stvaranje nije dakle drugo nego sama stvorena stvarnost, bit, u koliko se sama sobom odnosi prema Bogu kao stvoritelju. T a k o S k o t, s k o t i s t i, V a s q u e z, a m n o g i d r ž e, i s v. T o m a.

b) Drugi uče, da je pasivno stvaranje predikamentalni odnošaj, kojemu je temelj neki akcident, koji je oslonjen na supstanciju, s njome stvoren i od nje nužno neodjeljiv. Stvoreno biće ostaje u trajnoj ovisnosti o Bogu, no stvaranje se zove samo početak bivstvovanja nekog bića. To mišljenje zastupa n. pr. D i e k a m p (2), B o y e r (3), a za njegovu istinitost i potvrdu pozivaju se na sv. Tomu (4).

Bilješka: Poteškoće protiv nauke, da je stvaranje formalno unutarnji čin Božji.

1. Nema sumnje, da Bog može anđela, kojeg je stvorio, uništiti i opet tog istog anđela, stvoriti. No ovo drugo stvaranje bilo bi stvarno različito od prvog. Slijedi dakle, da se stvaranje ne može poistovjetiti s unutarnjim imanentnim Božjim činom, koji je jedan i nepromjenljiv.

O.: Istina je, da bi Bog po svojoj apsolutnoj moći mogao istog anđela uništiti i opet stvoriti. No ono drugo stvaranje anđela ne bi bilo stvarno različito od prvog. Stvoriteljni čin naime jedan je u oba stvaranja. Jedan isti taj čin

(2) N. dj. 2.

(3) N. dj. 49—50.

(4) Isp. I. q. 45 a. De pot. q. 3, a. 3, ad 3.

odnosi se na anđela, koji treba da nastane u ovom određenom času i na istog anđela, u koliko imade biti stvoren iza nekog vremenskog odsjeka.

2. Kad bi djelovanja Božja prema vani bila sama njegova volja, onda bi riječi Sv. Pisma: »sve, što je htio, učinio je« bile tautologija, jer bi one značile: sve, što god je htio, htio je.

O.: Djelovanje Božje ne poistovjetuje se s Božjom voljom naprosto, nego samo s apsolutnom ili uspješnom Božjom voljom (cum volitione efficaci et absoluta). Bog naime može nešto htjeti, ali ne tako, da hoće, da to bude odmah njegovom moći izvedeno. Tako na pr. Bog hoće, da se svi ljudi spase, a ipak se svi ne spasavaju. Ili na pr. Bog hoće sebe, a ipak sebe ne proizvede. U ovim siučajevima nije Božja volja isto, što i Božje djelovanje.

Bl. B e r a z a, De Deo creante, 1—20; L. Lercher, II. 191—210; P o h l e-G i e r e n s, I. 354—356; Diekamp-Hoffmann, II. 1—4; J a n s s e n s, VI. 121 sl.; V. B o e u r, La création passive: Revue August, 1910, I. 223 sl.; C h. P e s c h, Prael. dogm. III. 3; B a u e r-Z i m m e r m a n n, Teodiceja, 133—134; H. M a z z e l l a, II. 233—238; J. D u r a n t e l, La nótion de la créatİon dans S. Thomas: Annales de phil. chrét. 1912.

§ 2. BOG JE SVEMOGUĆOM SVOJOM MOĆI SVE IZ NIŠTA STVORIO

Navest ćemo najprije protivnike, zatim ćemo iznijeti katoličku nauku i konačno za nju izložiti dokaze.

I. Protivnici

A) **Prvi su protivnici oni, koji poriču spoznatljivost stvaranja,** t. j. oni, koji uče, da je nemoguće doći do spoznaje, da je Bog stvorio svijet. Dvije su vrste ovih protivnika.

1. — **Tradicionalisti poriču,** da se stvaranje može spoznati naravnim razumom.

2. — **Socinijevci i arminijevci** poriču, da se stvaranje može vjerom spoznati.

B) **Drugi su protivnici oni, koji poriču opstojnost stvaranja.** Mogu se podijeliti na moniste i dualiste.

1. — **Monisti.** Oni uče, da postoji samo jedno biće (monon = jedno, jedino). Sve, što jest, samo je pojava tog jednog bića. Razlike između tvarnog i duhovnog nema. Svijet se razvija po svojim unutarnjim zakonima. Boga, različitog od svijeta, nema.
Monizam se javlja u materijalističkoj formi.

a) M a t e r i j a l i s t i č k i m o n i z a m ili n a p r o s t o m a t e r i j a l i z a m uči, da postoji samo tvar. Boga i duše nema. Tvar je

vječna, a sastoji se iz beskonačnog broja atoma. Njihovim sastavljanjem razvija se snagom vječnih prirodnih zakona sve ono, što jest.

α) U s t a r i n i u č i l i s u m a t e r i j a l i z a m:

S t a r i j a j o n s k a š k o l a: T a l (oko 624—545), koji je kao početo sviju stvari postavio vodu. A n a k s i m a n d a r (680—547) označuje kao početo stvari neodređenu tvar *(ἄπειρον)* iz koje se sve razvilo. (To je u filozofiji prvi oblik teorije evolucijonizma). A n a k s i m e n u (588—524), je prvo počelo svega zrak, iz kojeg se sve razvilo dijelom sgušćivanjem*(πύκνωσις)*, a dijelom razređivanjem.
M l a đ a j o n s k a š k o l a: E m p e d o k l o (495—435) učio je, da postoje četiri elementa stvari: voda, zrak, oganj i zemlja. Sve nastaje mehaničkim miješanjem ovih elemenata. Počelo pak ili uzrok, koji izvodi ovo miješanje, a po njemu sve stvari, jest ljubav i mržnja. D e m o k r i t (460—370) predstavnik je atomizma, po kojem svijet sastoji od bezgraničnog broja atoma, koji se međusobno razlikuju samo po kolikoći, na pr. oblikom, veličinom, položajem i t. d. Demokritov atomizam preuzela je epikurejska škola, naročito po svome predstavniku Epikuru (341—270).
U 1. st. prije Krista bio je materijalizam osobito proširen u rimskom carstvu. Taj sistem, naročito u koliko je bezbožan, slavi Lukrecije (99—55) u svojoj pjesmi: De rerum natura.

β) M a t e r i j a l i z a m n o v i j e g d o b a.

Materijalističko shvaćanje javlja se u doba humanizma i renesanse. Naročito je oživjelo u 18. st. Od tog doba nosioci su materijalizma zoolozi i liječnici: H a r t l e y, L a m e t t r i e, C a b a n i s, V o g t (Köhlerglaube u. Wissenschaft 1855), B ü c h n e r (Kraft u. Stoff, 1904), J. M o l e s c h o t t, H a e c k e l, zatim filozofi: R o b i n e t, D i d e r o t, H e l v e c i j e, d'A l e m b e r t, D'H o l b a c h, F e u e r b a c h, i bogoslovi: P r i e s t l e y, D. F r. S t r a u s s.

b) P a n t e i s t i č k i m o n i z a m. Javlja se u raznim oblicima. No temeljna misao svakog panteizma jest, da postoji jedno jedino biće, koje je jedno i sve: *ἓν καὶ πᾶν*. Bog i svijet jedno je isto. Panteizam se razlikuje od materijalističkog monizma po tome, što panteizam polazi od ideje Boga, a svijet ili narav pobožanstvuje, dok monizam polazi od ideje svijeta i njemu pridijeva božanske atribute te ga tako pobožanstvuje.
Panteizam se javlja u raznim oblicima. Navest ćemo nekoje:

α) Statički ili apsolutni panteizam: Postoji jedna nepromjenljiva, neograničena, vječna, božanska supstancija, a vidljivi svijet je samo način, na koji se ona objavljuje.
Brahmanizam u Indiji sadržava monističko-panteističku nauku u opreci prema mitološkom politeizmu. Brahma je vječna, neodređena, bezoblična, neosobna, duhovna supstancija, počelo svega bitka, koje iz sebe ispušta svijet, i opet ga uvlači u sebe.
U Grčkoj eleatska škola učila je, da je biće samo jedno i nepromjenljivo, ništa ne može na novo nastati niti izginuti, svijet je isto, što i Bog. (Bog se ovdje shvaća na materijalni način hilozoistički kao tvar ili materijal; ὕλη = tvar, materija). U starini su nadalje učili ovaj panteizam: Ksenofan (570—480), Parmenid (rođen oko 540 pr. Kr.), Zeno (rođen oko 520 pr. Kr.).
U novije doba uči ovaj panteizam Baruch Spinoza († 1677). Po njemu postoji samo jedna apsolutna i beskonačna supstancija, koja kao pojam svega bitka sadržaje u sebi beskonačne atribute, koji su svaki na svoj način slični božanstvu, a od kojih mi ljudi spoznajemo samo mišljenje i protežnost. Sva su bića samo načini (modus) ove jedne supstancije i odnose se prema njoj kao valovi prema moru. Spinozine misli proširili su u Njemačkoj Lessing, Goethe, Schleiermacher.
β) Evolucionistički panteizam uči, da postoji apsolutno prabiće, koje se postepeno razvija u sve savršenija bića i koje je u čovjeku došlo do samosvijesti.
U stvari je to isto što i materijalistički monizam stare jonske škole. Taj je panteizam učio Heraklit, po kojemu je sve u neprestanom gibanju (πάντα ῥεῖ), u vječnoj promjeni, koja se zbiva nastajanjem i nestajanjem prasile (pravatre). Unatoč prividnog nesklada, nastajanja, rađanja i uništavanja sve se skladno razvija pod vodstvom unutarnjeg, imanentnog praduha.
On je našao zastupnika i u srednjem vijeku. Već je u 9. st. Ivan Skotski (Joannes Scotus ili Eriugena) tumačio stvaranje u smislu nužne emanacije, koju su učili neoplatonici. Stvari izlaze iz Boga nekim procesom, koji se zove »analysis« ili »resolutio«. Na koncu Bog je sve i sve je Bog. Za Ivanom Skotskim poveo se Amalrik de Bennes († 1206/207), koji je učio, da su stvoritelj i svijet istovjetni. Sve će se stvari vratiti u Boga. Zatim David iz Dinanta, koji je učio, da je Bog pratvar (materia prima) sviju bića. Konačno Ivan Eckhart (ili Meister Eckhart, † oko 1327), kojeg mnogi tekstovi, iako je on subjektivno bio pravovjeran, pogoduju panteizmu.

U novije doba zastupaju ga Fichte († 1814), Schelling (†1854), Hegel († 1831). Fichte uči, da je narav neovisna o ljudskom duhu. Dopušta i opstojnost nadosjetnog, moralnog poretka, t. j. boga. Ali taj se bog ne smije poimati kao zasebno, supstancijalno, osobno biće. Po Schellingu narav i konačni duh su pojave svejednog bića, koje se kroz njih ispoljuje i djeluje. Po Hegelu se apsolutno jedno biće razvijalo, dok se nije razvilo do apsolutnog duha, koji se trajno očituje u sve savršenijim oblicima i pojavama svijeta, koji stoga nije drugo nego božje nastajanje u novim oblicima. Sav razvoj svijeta jest samo logički, jer je sve što zbiljski postoji istovjetno s mišljenjem, koje čini bit svega.

γ) U drugom obziru označujući naime narav panteističkog svebića dijeli se panteizam na: akozmistički i kozmistički. Akozmistički drži, da samo Bog zbiljski postoji, a svijet (kozmos) je samo sjena stvarnosti. Taj panteizam uči na pr. brahmanizam i Spinoza. Kozmistički (naturalistički, realistički) panteizam uči, da je sav svijet ili svemir ono jedno, praizvorno »apsolutno« živo biće, u kojem se Bog gubi i po kojem se on očituje. Ovakav naturalistički panteizam naučavao je osobito Giordano Bruno († 1600) i Haeckel. Po G. Brunu temelj svemira, koji se sastoji iz bezbroj svjetova, jest pasivna materija, s kojom je istovjetna aktivna forma, duša svijeta, Bog. Dijeleći panteizam prema navedenom načelu između akozmističkog i kozmističkog panteizma čine neku sredinu oni sistemi, po kojima je um ili volja ona apsolutna stvarnost, koja se na razne načine razvija ili očituje. Tako uče prije navedeni Fichte, Schelling, Hegel te Lessing, Herder, Goethe, Schopenhauer, Schleiermacher, Ed. v. Hartman, Gentile i dr.

2. — **Dualisti** poricali su stvaranje, jer su postavili dva počela: Boga i materiju, tvar, koja je neovisna o Bogu.
To su:
a) Gnostici. Oni su poricali stvaranje, jer su učili, da je tvar (materija) u sebi zla, pa je stoga Bog, koji je neizmjerno dobar, nije mogao stvoriti.
b) Manihejci (prozvani po Manesu † 216), kojima se pribrajaju priscilijanisti (4. st. u Španjolskoj), paulicijanci u Bugarskoj, albigenzi, katari, valdenzi (11. 12. st. u južnoj Francuskoj) učili su isto.

II. Katolička nauka

Da je Bog sve iz ništa stvorio, jest istina vjere, koja je u crkvenim dokumentima često naglašena i svečano definirana.

a) Ta je istina sadržana u simbolima vjere.

Apostol. vjerovanje: »Vjerujem u Boga Oca svemogućega stvoritelja neba i zemlje —« Na nicejskom saboru (g. 325) je izrečeno: »Vjerujemo u jednoga Boga Oca svemogućega, stvoritelja svega vidljivoga i nevidljivoga — I u jednoga Gospodina našega Isusa Krista . . . po kojem je sve učinjeno, što je na nebu i na zemlji —«. (DB. 54). —Carigradski sabor I. (o. 381) uči, da je Bog »stvoritelj neba i zemlje, svega vidljivoga i nevidljivoga« (DB. 86).

b) Izjave općenitih sabora.

Protiv raznih monističkih, panteističkih i dualističkih zabluda uči opći IV. later. sabor (god. 1215): »Jedno je počelo svega, stvoritelj svega vidljivoga, duhovnoga i tjelesnoga: koji je svojom svemogućom silom zajedno od početka vremena iz ništa stvorio jednu i drugu narav (creatura), duhovnu i tjelesnu, anđeosku naime i svjetsku, a zatim čovječju kao zajedničku, sastavljenu iz duha i tijela« (DB. 428). — Navatikanskom koncilu izdano je protiv materijalizma i panteizma ovih pet kanona: 1: »Ako tko zaniječe jednog pravog Boga, stvoritelja i gospodara vidljivih i nevidljivih stvari — n. j. i. — 2. Ako se tko ne stidi ustvrditi, da osim tvari ništa nema — n. j. i. — 3: Ako tko kaže, da je jedna ista supstancija ili bit Božja i sviju stvari — n. j. i. — 4: Ako tko kaže, da su ograničene stvari i tjelesne i duhovne, ili barem duhovne, izašle (emanasse) iz Božje supstancije, ili, da Božja bit objavljivanjem sebe ili razvojem (evolucijom) postaje sve, ili konačno, da je Bog biće općenito ili neodređeno, koje određujući sebe sastavlja sve stvari podijeljene na rodove, vrste i pojedinke — n. j. i. — 5: Ako tko ne ispovjedi, da su svijet i sve stvari, koje su sadržane u njemu, i duhovne i tvarne, čitavom svojom supstancijom od Boga iz ništa proizvedene, ili ako kaže, da Bog nije voljom, slobodnom od svake nužde, nego tako nužno stvorio, kako nužno sebe samog ljubi, ili zaniječe, da je svijet stvoren na slavu Božju, — n. j. i.« (DB. 1801—1805). Dogma stvaranja nalazi se i u Dekretu Eugena IV. za jakobite (5).

(5) Izdan 4/II. g. 1441; DB. 705.

c) Uz izjave općenitih sabora postoje i partikularne odluke pojedinih crkvi.
Tako na pr. Simbol i 12 anatematizama sabora u Toledu g. 400 i 447 (6). — Anatematizmi pokrajinskog sabora u Bragi (sada Portugalska) g. 563 (7). — Osuda Eckartovih zabluda (g. 1329) (8) — Osuda zabluda ontologista (9) — Osuda modernista (10) — Osuda Rosminija (11).

Dokazi.

I. SV. PISMO ST. Z.

Da je Bog svijet iz ništa stvorio, dokazujemo ponajprije:

1. — **Iz 1 Moj 1, 1: »U početku stvori Bog nebo i zemlju«.**

a) Dokaz izvodimo ponajprije iz riječi: u početku, in principio, berê'šit.
Riječ rê'šit (od rô'š = glava) označuje nešto, što je prvo i to bilo vremenski, bilo uzročno, bilo po mjestu. Ovdje ona označuje vremensko prvenstvo i to početak vremena. Znači dakle apsolutni početak tako, da prije toga nije ništa bilo osim Boga. Da je tako, očito je odatle, što sv. pisac riječi u početku ne stavlja nikakva ograničenja. Nadalje sv. pisac hoće da prikaže početak stvari ovog svijeta. Stoga riječ u početku očito znači: u početku, prije stvari, prije sviju stvari, prije naime nego je bilo ono, o čijem će nastajanju pisac govoriti. Budući dakle da u početku znači isto, što i na početku bivstvovanja stvari, slijedi, da Bog nije svijet proizveo iz materije, koja bi već postojala, nego iz ništa.

b) Nadalje iz riječi: bârâ'.

Sama riječ bârâ' po sebi ne znači proizvođenje iz ničega. Očito je to iz 1 Mojs 1, 21: »Stvori (bârâ') velike kitove« i 1 Mojs 27: »I stvori (bârâ') Bog čovjeka«, gdje se već pretpostavlja proizvedena materija, iz koje su oblikovani kitovi i čovjek. No ipak treba naglasiti,

(6) DB. 19, 20, 21, 29, 31.
(7) DB. 235, 238, 243.
(8) DB. 501, 503, 526.
(9) DB. 1664 i sl.
(10) DB. 1701.
(11) DB. 1898, 1902—1909.

da se bârâ upotrebljava za označivanje samo višeg djelovanja, kojeg ne može izvesti stvorenje, nego je samo Bogu vlastito. Stoga je glagol bârâ' vrlo zgodan i prikladan, da se njime označi proizvođenje iz ničega.

Da pak u navedenom r. 1. bârâ' ne označuje drugo stvaranje, t. j. oblikovanje stvari iz već postojeće tvari, nego proizvođenje iz ničega, očito je odatle, što se o drugom stvaranju ili o oblikovanju bića govori u slijedećim redcima. Ona pak zemlja, o kojoj se govori u 1. retku, da je stvorena, jest ista zemlja, za koju se u 2. retku kaže: »a zemlja bijaše pusta i prazna«. Kad bi dakle glagol bârâ' označivao drugo stvaranje, onda bi značilo, da je plod ili učinak drugog stvaranja ili oblikovanja zemlja, koja je iz tog oblikovanja izašla kao »pusta i prazna«, što je besmisao. Bârâ' dakle treba uzeti u značenju prvog stvaranja, t. j. u značenju proizvođenja iz ničega.

c) Iz izraza: n e b o i z e m l j a.

Izraz »n e b o i z e m l j a« znači naprosto sve izvan Boga ili barem sve, što pripada vidljivom svijetu. To je najprije očito iz tolikih mjesta Sv. Pisma. J e r 23, 24: »Zar ja ne ispunjam nebo i zemlju«. Spasitelj kaže: »Dana mi je sva vlast na nebu i na zemlji« (Mt 28, 18). Nadalje: kad izraz »nebo i zemlja« ne bi značio naprosto sve ili barem samu supstanciju neba i zemlje, značilo bi, da uključuje sve o s i m b e z o b l i č n e z e m l j e. Drugim riječima »stvori Bog nebo i zemlju« značilo bi, da tu pisac ili nije htio ništa reći o stvaranju zemlje ili je uključivo zanijekao stvaranje bezoblične zemlje iz ništa. Ali u tom slučaju bilo bi opet nerazumljivo, da bi drugi redak ovako započeo: »i zemlja bijaše pusta i prazna«. Veznik **i** kaže, da je ista zemlja u 1. i 2. retku. No ako je tako, onda slijedi, da riječi »stvori Bog« u prvom retku ne mogu značiti samo oblikovanje zemlje, kad je učin onog djelovanja, koje se zove stvaranje, to, da je zemlja »pusta i prazna« te je istom treba uređivati.

2. — **U 2 Mak 7, 27** izričito se kaže, da je Bog svijet iz ništa stvorio. Majka braće makabejaca potičući svoga sina, da bude hrabar u podnošenju mučeništva, kaže: »Molim, sine, da pogledaš na nebo i zemlju i na sve, što je na njima, te da spoznaš, da je sve iz ništa (*ἐξ οὐκ ὄντων* = iz onog, što nije) stvorio Bog«. (Drugi oblik teksta: *οὐκ ἐξ ὄντων* = ne iz onoga, što jest, kaže isto).

3. — **Iz proroka i psalama.**

Osnovna dogma čitavoga St. Z. jest, da je Bog stvoritelj svijeta. Tu istinu proroci i psalmisti izražavaju osobitim zanosom i rječitošću. Is 40,12, 17: »Tko je vode izmjerio šakom i nebesa vagnuo rukom? Tko je s tri prsta odmjerio težinu zemlje i po težini drži u ravnoteži bregove i brežuljke na vagi? Tko je pomogao duhu Božjem? ... Svi su narodi pred njim kao da nijesu, kao ništa i praznina vrijede pred njim«. — Ps 103 cijeli jest zanosni himan stvaranja (Isp. Ps 8, 18; 32; 145; Mudr 13, 1—9; 14, 1—14; Pri 8, 22—31). — Proroci ispovijedali su po priznanju sviju najstariji monoteizam te su željeli, da vjeru u jednog Boga u izraelskom narodu obnove i sačuvaju. Zato uvijek naglasuju apsolutno Božje gospodstvo i dužnost svakog čovjeka, da se samo Bogu klanja i njemu služi. A da to dokažu, iznose činjenicu stvaranja. No nema dvojbe, da je za utvrđenje potpunog monoteizma mogla prorocima poslužiti samo nedvojbena istina, da je Bog sve iz ništa stvorio. — Jednako se tvrdnje i zaključci psalmista, da je Bog najmoćniji, najmudriji i najblaži upravljač svega, mogu osnivati samo na uvjerenju, da je Bog sve iz ništa stvorio!

II. **IZ SV. PISMA N. Z.**

1. — **Iz Iv 1, 3:** »Sve je po njoj (Riječi) postalo, i bez nje ništa nije postalo, što je postalo«.

Iz navedenog teksta očito je, da je sve, što je izvan Boga, apsolutno proizvedeno po Riječi. Tekst ne govori ni o kakvom ograničenju onog, što je proizvedeno. Što više opravdano se tvrdi, da sam tekst upravo hoće da isključi svako ograničenje i suženje onoga, što je učinjeno, i to s razloga, što sv. pisac baš time, što je Riječ proizvela sve izvan Boga, hoće da dokaže njezino božanstvo. No ako je sve po Riječi proizvedeno ili učinjeno, onda je očito, da ne može biti drukčije proizvedeno osim po stvaranju. Kad bi naime prije proizvođenja svega štogod predbivstvovalo, onda to, što bi predbivstvovalo, ne bi bilo učinjeno po Riječi. Bile bi dakle lažne riječi evanđelja: »Sve je po njoj postalo«. Opravdan je dakle zaključak, da je sve u strogom značenju stvoreno po Riječi.

2. — **Iz djela apostolskih.**

Prvi jerusalemski vjernici ovako mole: »Gospodine! Ti si, koji si stvorio nebo i zemlju, more i sve, što je u njima« (Dj 4, 24). S v. P a v a o pak ovako govori Atenjanima: »Bog, koji je stvorio svijet

i sve, što je u njemu, on kao gospodar neba i zemlje, ne stanuje u rukotvorenim hramovima, niti prima službe od ruku ljudskih, kao da bi što trebao, kad on sam daje svima život i disanje i sve« (Dj 17, 24—25). U navedenim tekstovima govori se, da je Bog stvorio nebo i zemlju. Budući da nebo i zemlja znači sve, što god je izvan Boga, već je odatle jasno, da je Bog stvoritelj svega. No opravdanost ovog zaključka još je veća stoga, što Bog zanosno biva hvaljen kao svemogući gospodar neba i zemlje. No takav ne bi zacijelo bio onda, kad sve izvan Boga čitavom svojom supstancijom ne bi bilo od njega iz ništa proizvedeno ili stvoreno.

3. — **Iz poslanica sv. apostola.**

Apostoli često spominju stvaranje i to ponajviše iz kristoloških razloga, da naime dokažu, da je Krist glava svega stvorenja. Kol, 15 sl.: »On je... prvorođeni prije svakog stvorenja. Jer je u njemu sve stvoreno, što je na nebu i na zemlji, što se vidi i ne vidi... sve je po njemu stvoreno«. — 1 Kor 8, 6: »Ali mi imademo jednoga Boga i Oca, od kojeg je sve i mi za njega, i jednoga Gospodina Isusa Krista, po kojem je sve i mi po njemu«. — Hebr 1, 2: »Kojega (Sina) postavi baštinikom svemu, po kojem stvori i svijet« — Rim 11, 36: »Jer je sve od njega (Boga) i po njemu i u njemu«. — Jak 1, 18: »Dragovoljno nas porodi riječju istine, da budemo neka prvina od njegovih stvorenja.« 1 Pet 4, 19: »Koji trpe..., neka predadu vjernome Stvoritelju duše svoje dobrim djelima«.

III. NAUKA SV. OTACA.

Sv. oci iznosili su s više razloga dogmu o stvaranju. Protiv poganstva, koje je učilo vječnost i neovisnost materije, učili su oni kao značajnu kršćansku osnovu nauku vjere, da je svijet u vremenu od Boga stvoren i da se bez njega ne da pomisliti. Protiv dualista i gnostika, koji su poricali čin stvaranja, a postanak svijeta tumačili bilo pomoću demiurga, koji izlaze iz Boga, bilo nužnom emanacijom sviju bića iz Boga, uče oci, da je stvaranje slobodno Božje djelo, izvršeno činom Božje svemoći.

1. — **Apostolski oci.** Oni o stvaranju govore tako odlučno i jasno, da se opravdano kaže, da i kršćanska nauka o stvaranju svijeta spada odmah od početka među najraširenije istine evanđelja.

Klement Rimski († 101) zove Boga »čitavog svijeta roditeljem i Stvoriteljem« (Ad Cor. 29; 2ª Ed. Funk, 125). A da vjernike potakne, da radosno vrše dobra djela, kaže: »On naime, tvorac i gospodar svega, uznosi se u djelima svojima. Nebesa je naime utvrdio najvišom i najvećom svojom moći i njih je neshvatljivom svojom mudrošću uresio, i zemlju je odijelio od vode, koja ju je opticala... i naložio je zapovijedi svojom, da budu životinje, koje se na njoj kreću; i more je također, i životinje, koje u njem žive, svojom moći zatvorio (uokvirio).«

Pastor Hermae (140/155) kaže: »Kao prvo od svega vjeruj, da je jedan Bog, koji je sve stvorio i usavršio, i sve iz ništa učinio, da bude« (Mand. I., 1; RJ. 85).

2. — **Apologeti i kasniji oci.**

Premda je težnja apologeta bila, da kršćansku nauku dovedu u sklad s poganskom filozofijom, ipak su jasno naglašavali kršćansku nauku o stvaranju protiv onih, koji su to bilo kako nijekali. Jednako su kršćansku nauku o stvaranju branili protiv raznih krivovjeraca kasniji oci.

a) Nauku o stvaranju brane oci protiv poganskih filozofa, koji su učili, da je svijet načinjen iz nestvorene materije.

Teofil Antiohijski (181/82) protiv Platona i njegovih pristaša, koji su učili vječnost materije piše: »Imajući dakle Bog svoju vlastitu Riječ pohranjenu u vlastitoj nutrinji, rodio ju je sa svojom mudrošću iznoseći je prije svega. Ovom Riječi poslužio se kao pomagačem djela svojih i po njoj je sve stvorio.« (Ad Autol., 2, 10; RJ. 179; MG. 6, 1064) Nadalje: »Plato i oni, koji ga slijede, ispovijedaju doduše, da je Bog nestvoren i otac i Stvoritelj svega, no iza toga drže, da je dvoje nestvoreno, Bog i tvar te za nju kažu, da je s Bogom suvječna. No ako je Bog nestvoren i tvar nestvorena, nije po platonicima Bog više stvoritelj svega. Zatim, kaošto je Bog, u koliko je nestvoren, također nepromjenljiv, tako bi i materija, kad bi bila nestvorena, bila nepromjenljiva i jednaka Bogu. Što je naime stvoreno, može se okrenuti i promijeniti, a nestvoreno ne može se ni okrenuti ni promijeniti. Što bi pak bilo veliko, kad bi Bog iz predležeće materije *(ἐξ ὑποκειμένης ὕλης)* učinio svijet? Ta i graditelj kod nas, kad primi od koga tvar, načini od nje, što hoće. Božja se pak moć u tom očituje, da iz ništa *(ἐξ οὐκ ὄντων)* učini, što god hoće« (Ad autol., 2, 4; RJ. 178; MO. 6, 1052). — Tacijan (2. v.): »Gospodar je naime svega...; u koliko još nije bilo učinjeno stvorenje,

sam je bio.« Nadalje: »Nije naime stvar bez početka, kao što je to Bog; niti imade jednaku moć kao Bog, koji nema početka; nego je stvorena, niti je od drugoga učinjena, nego proizvedena od samog tvorca svega« (Oratio adv. graecos, 5; RJ. 153, 154; MG. 8, 813, 817). — Justin († 163/7) protiv Platona: »Nužno je i to primjetiti, da Platon njega (Boga) ne zove stvoriteljem (ποιητής) nego graditeljem (δεμιουργός, opifex), budući, da je po sudu samog Platona među jednim i drugim vrlo mnogo razlike. Stvoritelj (ποιητής, creator) naime ne trebajući nikakve stvari, svojom silom i moći proizvodi ono, što nastaje; graditelj pak (δημιουργός opifex) uzevši silu proizvođenja iz materije, uređuje svoja djela« (Cohort. ad Graec. 22; RJ. 150; MG. 6, 281) (12). Irenej († 202) piše protiv stoika: »Kad neki, ne znamo čime potaknuti, u polovici Bogu oduzimlju stvoriteljnu silu svijeta, tvrdeći, da je (on) uzrok samo kakvoće, koja je u materiji, a za samu materiju govoreći, da je nestvorena, hajde, da ispitamo, što je... nepromjenljivo. Nepromjenljiva je dakle materija. Ako je nepromjenljiva materija, a nepromjenljivo se ne mijenja s obzirom na kakvoću, svijet iz nje nije stvoren« (Fragm. 34; RJ. 267; MG. 7, 1248). — Origen († 254/255) protiv stoika: »Ne znam, kako su toliki i takvi muževi držali, da je nestvorena (materija), t. j. da nije od samog Boga, tvorca svega, učinjena, nego rekoše, da je njezina narav i sila neka slučajna. I čudim se, kako ovi okrivljuju one, koji poriču ili Boga tvorca ili providnost nad čitavim svemirom, te dokazuju, da oni bezbožno misle, što samo drže, da djelo svijeta postoji bez tvorca i skrbnika, kad sami također upadaju u sličnu bezbožnu krivnju govoreći, da je materija nestvorena i da je s Bogom nestvorenim suvječna« (Περὶ ἀρχῶν 2, 1, 4; RJ. 459; MG. 11, 185). — Hipolit († 235) pozivajući se na Sv. Pismo kaže: »Budući da je Bog bio sam i ništa nije imao sebi suvremeno, htio je stvoriti svijet. I svijet je stvorio misleći i htijući i govoreći; i odmah mu je postao učinjenim, kako je htio, i dovršio je, kako je htio. Dosta nam je dakle samo znati, da Bogu nije ništa suvremeno (coaevum). Ništa nije bilo osim njega« (Contra haer. Noëti, 10; MG. 10, 817; RJ. 391.) — Atanazije († 373) protiv Plotina: »Drugi, među koje se kod pogana pribraja i Platon, tvrde, da je Bog sve stvorio iz tvari, koja je prije bivstvovala, a nije učinjena; te da Bog nije mogao nešto učiniti, ako nije prije postojala materija; kaošto je potrebno, da

(12) B. Altaner kaže, da djelo ne potječe od Justina (Patrologie 1938, 65).

drvo, kojim se služi tesar, postoji prije, da iz njega može nešto učiniti.. Evo dakle što oni doduše blebeću, ali božanska nauka i Kristova vjera ove njihove ludorije — kao odvratnu bezbožnost daleko odbacuje. Znade naime, da stvari nijesu slučajno nastale, jer providnost upravlja, niti su nastale iz tvari, koja bi prije postojala, jer Bog nije nemoćan, nego znade, da je Bog sve, što nikako nije prije postojalo, iz ništa stvorio po Riječi, da postane, kako kaže po Mojsiji: U početku stvori Bog nebo i zemlju« (Or. de inc. Verbi, 2, 3; RJ. 748; MG. 25, 100).

b) Protiv manihejaca, koji su učili dvostruko počelo stvari.

Sv. Ivan Zlatousti († 407). Ponajprije ovako govori: »Reći naime, da je ono, što jest, učinjeno iz predležeće tvari (ἐξ ὑποκειμένης ὕλης) i ne ispovjediti, da je tvorac svega to (sve) iz ništa stvorio, bio bi znak krajnje ludosti« »In Gen. hom. 2, 2; RJ. 1147; MG. 53, 28). Nadalje govoreći o Mojsiji kaže: »On sva krivovjerja, koja će kao korov nicati u Crkvi, iskorjenjuje time, što kaže: U početku stvori Bog nebo i zemlju. Stoga, ako k tebi dođe Manihej govoreći, da materija predbivstvuje; ako dođe Marcion, ako Valentin, ako poganin, kaži im: u početku stvori Bog nebo i zemlju« (In cap. I, Genes. hom. 2, 3; MG. 53, 29—30). — Bazilije († 379) pobijajući mišljenje onih, koji drže, da je tvar postojala prije Božjeg djelovanja, kaže: »Bog je učinio nebo i zemlju, jedno i drugo ne u polovici, nego čitavo nebo i čitavu zemlju, samu supstanciju s likom (formom), koji joj je združen. Nije naime (Bog) iznašasnik oblika, nego tvorac tvari same naravi« (Hom. 2 in Hexaem.; MG. 29, 34).

c) Protiv panteista, koji su učili, da sve istječe iz Boga.

Laktancije (p. † 317): »Čovjeka je naime od početka učinio isti Bog, koji je (učinio) i svijet; čovjek nije dio svijeta, kao udo tijela. I ako je (svijet) sagrađen, svakako je tako (sagrađen) kao kuća, kao lađa; postoji dakle neki začetnik svijeta, Bog; i napose će biti svijet, koji je učinjen, napose onaj, koji je učinio« (Div. Inst. 2, 6; ML. 282 sl.). — Sv. Augustin († 430): »Izuzevši Boga, štogod je... drugo na svijetu, učinjeno je od Boga... Bog je neizreciv; laglje kažemo, što nije, nego što jest« (In Ps. 85, 12; ML. 37, 1090). Nadalje: »... Ove su pak stvari učinjene; niti ih je rodio iz sebe samog, da budu ono, što je on sam; nego njih je stvorio iz ništa, da ne budu jednake, niti onomu, od koga su učinjene, niti Sinu njegovu, po kome su učinjene« (De Gen. c. manich. 1, 2, 4; ML. 34, 175; RJ. 1540).

d) **Protiv arijevaca, koji su za Sina učili, da je učinjen.**

Sv. Atanazije († 373): »Stoga ova govorenja: ,nekoć nije bio', ,prije nego se rodio', ,kada', i slični drugi glasići, vrlo se prikladno kažu o učinjenim i stvorenim stvarima, koje su učinjene iz ništa, no Riječi su posve tuđe« (Orat. 1. c. arian. n. 13; MG. 26, 40).

e) **Protiv Simona Menandra i drugih krivovjeraca, koji su učili, da je vidljivi svijet stvoren po anđelima.**

Irenej († 202): »Budući da mi držimo pravilo istine, to jest, da je jedan svemogući Bog, koji je sve stvorio po Riječi svojoj i sve učinio iz onog, što nije bilo, zato, da sve bude, kako kaže Pismo: ,Riječju Gospodnjom utvrđena su nebesa i dahom usta njegovih sva sila njihova' (Ps 32, 6) i opet: ,Sve je po njemu učinjeno, i bez njega nije ništa učinjeno' (Iv 1, 3)« (Adv. haer. 1, 22, 1; RJ. 194; MG. 7, 669). — Laktancije († 305/10) ustaje protiv pjesnika i filozofa, koji Bogu oduzimlju štogod na slavi stvaranja te kaže: »Nitko neka ne ispituje, iz kakvih je tvari ova tako velika i tako čudesna djela učinio Bog: sve je naime učinio iz ničega« (Divin. inst. 2, 8 (9), 8; RJ. 618; ML. 6, 297). — Ambrozije († 397): »Kao začetnika naime anđela i gospodstva i moći lako spoznajemo onog, koji je časom zapovijedi svoje iz ništa učinio, da bivstvuje ova takva ljepota svijeta, koja nije bila, te je bilo stvarima, bilo uzrocima, koji nijesu postojali, darovao, da imadu supstanciju« (Hexaem. 1, 4, 16; RJ. 1315; ML. 14, 130). — Augustin († 430) ovako iznosi nauku Crkve protiv raznih krivovjerja: »Učinio si nebo i zemlju, ne iz sebe, jer bi bilo jednako tvome Jedinorođenome, a time i tebi, a ne bi nikako bilo pravo, da tebi bude jednako, što ne bi bilo iz tebe. A drugo osim tebe nije bilo, odakle bi ih učinio, Bože jedno Trojstvo, i troje Jedinstvo,i stoga si iz ništa učinio nebo i zemlju. Ti naime, gospodine, sazdao si (fecisti), svijet iz bezoblične stvari (de materia informi), koju si učinio iz nikakve stvari« (Confess. 12, 7, 8; ML. 32, 828-25).

IV. DOKAZI IZ RAZUMA.

1. — Iz osebnosti Božje (ex aseitate Dei).

Nedvojbeno je, da je Bog biće o sebi. To jest Bog je biće, koje razlog svoga bivstvovanja nema izvan sebe u drugom, nego u sebi. On je dakle biće, koje je samo sebi najdostatniji razlog svoga bivstvovanja. Takvo biće bivstvuje, jer to traži njegova bit, ili jer se protivi njegovoj biti, da ne bivstvuje. Takvo biće dakle bivstvuje apsolutnom nuždom, t. j. tako, da ne može ne bivstvovati. No biće o sebi može biti samo jedno. Biće naime o sebi, kao biće apsolutno nužno, mora biti savršeno u svakom redu savršenosti. Takvo biće ne može ponajprije u svojoj savršenosti biti ograničeno od drugoga, jer tim samim, što bivstvuje snagom vlastite biti, ne može u svome bitku zavisiti od bilo čijeg vanjskog djelovanja. Ne može nadalje biti ograničeno od samog sebe. Ne može naime samo sebe ograničiti kao tvorni uzrok (efficienter), jer je to apsurdno. Ne može biti ograničeno snagom svoje vlastite biti (formaliter), jer nužda bivstvovanja ne isključuje nikakve savršenosti i jer bi tada, kad bi nužda bivstvovanja bila povezana s određenim stupnjem savršenosti, sva moguća bića tog određenog stupnja savršenosti bila nužna, pak bi se tako nužna bića umnažala u beskonačnost. No biće savršeno u svakom stupnju savršenosti ili biće neograničeno savršeno može biti samo jedno. Kad bi naime postojalo još koje biće neograničeno savršeno, onda već ono prvo ne bi bilo neograničeno savršeno, jer ne bi imalo te savršenosti, da je sve izvan njega ovisno o njemu.

Budući dakle, da je Bog biće o sebi, koje kao neograničeno savršeno može biti samo jedno, slijedi, da sve što postoji, a nije istovjetno s Bogom, ne može bivstvovati o sebi, već samo u ovisnosti o Bogu. Ta ovisnost mogla bi se zamisliti ili po evoluciji (razvijanju iz Boga) ili po emanaciji (istjecanju iz Boga) ili po stvaranju.

No ne može postojati ovisnost bića o Bogu po evoluciji i emanaciji, jer to tumačenje pretpostavlja, da je Bog sastavljen i promjenljiv, što je neistina. Ne preostaje dakle drugo nego reći, da sva bića izvan Boga bivstvuju u ovisnosti o Bogu po stvorenosti, t. j. time, što su od njega iz ništa proizvedena.

2. — Iz ograničene savršenosti svijeta.

Ograničena savršenost mora biti prouzročena. Kad ograničena savršenost ne bi bila prouzrokovana, ona bi bivstvovala o sebi. No ograničena savršenost ne može bivstvovati o sebi. Kad bi naime o sebi bivstvovala, značilo bi, da u njoj postoji naravna i apsolutna nužda da bivstvuje. No kad bi ovakva unutarnja nužda bivstvovati postojala u biću s nekim ograničenim stupnjem savršenosti, slijedilo bi, da bi takva nužda postojala u svakom biću, koje bi s njim imalo jednaki stupanj savršenosti. Ne može se naime ni pomisliti niti može

postojati ikoji razlog, zašto bi od dvaju bića s posve jednakim savršenostima, jedno bilo o sebi, i stoga po biti, unutarnjim načinom nužno, a drugo ne bi bilo o sebi, nego nenužno. No kad bi o sebi, snagom svoje biti bivstvovalo biće nekog određenog stupnja savršenosti, onda bi još prije, a fortiori, moralo o sebi, nužno bivstvovati svako biće, koje bi onu savršenost posjedovalo u višem stupnju. — Što više, o sebi bi moralo bivstvovati i svako biće, koje bi onu savršenost posjedovalo u nižem stupnju. Razlog je u tome, što dva ograničena stupnja savršenosti nipošto, ni na koji način, nijesu međusobno tako daleko, da bismo u njihovoj međusobnoj udaljenosti mogli naći razlog, da jedan traži tu savršenost, da bivstvuje o sebi, dakle nužno, a drugi ne. Savršenost naime, koja je unutarnjim načinom, po biti nužna, i savršenost nenužna (contigens) razlikuje se kao nebo i zemlja i još bezgranično više. Takova pak razlika ne može se temeljiti na ograničenoj i razmjerno malenoj razlici u stupnju savršenosti.

Kad bi dakle nužno, o sebi, bivstvovalo biće s nekim određenim stupnjem savršenosti, onda bi ponajprije slijedilo, da bi nužno u okviru toga stupnja savršenosti bivstvovao neograničeni broj bića iste savršenosti. Slijedilo bi također, da bi nužno postojao i neograničen broj bića na svakom stupnju viših i nižih savršenosti. No uistinu, zbiljski ne postoje svi mogući ograničeni stupnjevi u redu savršenosti, koje zapažamo u svijetu. To nas jasno uči iskustvo. To nas nedvojbeno uči i razum, jer je nemoguće neograničeno mnoštvo ljudi ili sličnih stvari, koje bi istovremeno zajedno bivstvovale. Slijedi dakle, da nijedan ograničeni stupanj savršenstva ne bivstvuje o sebi i da ne postoji nikoja ograničena savršenost, a da nije prouzročena.

Budući dakle da su sva bića, koja sastavljaju ovaj svijet, prolazna i po tom ograničena, to je očito, da ovaj svijet zahtijeva uzrok, koji ga je učinio. Taj uzrok može biti samo Bog kao biće o sebi. Samo Bog je dakle biće o sebi, koje imade neprouzročeni bitak, dok sve izvan njega dobiva bitak od njega. Sve dakle izvan Boga proizvedeno je od njega.

No nije moglo biti proizvedeno iz Božje supstancije kao njezin dio, jer ona je potpuno jednostavna i nepromjenljiva. Nije Bog mogao sva bića proizvesti iz tvari, koja svoj bitak ne bi primila od Boga, jer u tom slučaju Bog ne bi bio apsolutno savršen i jedino biće o sebi. No budući da stvari nijesu mogle primiti bitak od Boga evolucijom ili emanacijom, istjecanjem kao dio Božje supstancije, ne preostaje drugo nego reći, da ih je Bog iz ništa stvorio.

3. — **Iz nenužnosti stvari.**

Sve što bivstvuje, bivstvuje ili snagom svoje biti ili djelovanjem višeg tvornoga uzroka. No samo Bog bivstvuje snagom svoje biti, samo on je biće o sebi. Slijedi dakle, da sve, što je izvan Boga, bivstvuje djelovanjem višeg tvornog uzroka te je stoga biće od drugoga. Ovaj tvorni uzrok konačno ne može biti drugi nego biće o sebi ili Bog. Iz kozmološkog naime dokaza za opstojnost Božju očito je, da je svako biće, koje je od drugoga, konačno biće o sebi, t. j. od Boga, koji je jedini biće o sebi.

Bog je uzrok bića stvaranjem, t. j. Bog je proizveo stvari ne posluživši se nikakvom tvari, koja bi predbivstvovala. Svaka naime tvar, iz koje bi se nešto moglo proizvesti, mora biti od Boga, jer što god je izvan Boga, od Boga je. Onaj pak, koji je svu materiju ili tvar proizveo, ne pretpostavlja nikakve materije, t. j. njegovo uzročno djelovanje jest stvaranje.

Napomene:

I. **Može li se dogma stvaranja spoznati svijetlom razuma?**

1. Ako pitanje promatramo filozofski, drže gotovo svi bogoslovi, da se stvaranje svijeta iz ništa svijetlom razuma može i mora dokazati. Njihovi su razlozi: a) što je spoznaja stvaranja, i to stvaranja u strogom smislu, temelj spoznaje Boga, istinitog i osobnog; b) što se spoznaja stvaranja nužno izvija i rađa iz spoznaje Boga kao bića o sebi, koje je nužno i jedino; c) što je zaključak o opstojnosti stvaranja bitno povezan sa spoznajom nenužnog bića, koje za svoj opstanak nužno traži opstojnost nužnog bića. No priznajemo, da je do potpune svestrane spoznaje ove istine vrlo teško doći bez svijetla objave.

2. S dogmatskog gledišta treba reći, da nije definirani članak vjere, da se stvaranje svijeta iz ništa može spoznati svijetlom naravnog razuma. Definicijom naime vatikanskog koncila, kojom se osuđuju oni, koji kažu, »da se Bog jedan i istiniti, stvoritelj i gospodar naš, ne može po onom, što je stvoreno, naravnim svijetlom ljudskog razuma sigurno spoznati (certo cognosci)« (DB. 1806), nijesu po mišljenju bogoslova saborski oci htjeli u ovoj stvari nešto definitivno odrediti.

Iz akata vatikanskog sabora naime očito je, da se riječ Creator = Stvoritelj ondje uzima kao tvorni uzrok svijeta, a da nije ništa na-

tanje označeno, kakve je naravi ta uzročna djelatnost, da li je naime proizvođenje iz ničega. »Premda se naime u kanonu čita Creator = Stvoritelj, ipak se time ne definira, da se stvaranje u pravom smislu (creatio proprie dicta) može dokazati, nego je zadržana riječ, kojom se služi Pismo objavljujući ovu istinu (Mudr 13, 5) ne dodavši ništa za određivanje njezina smisla« (Gl. Granderath, Const. Conc. Vat. str. 42 i 46).

No iako naravna spoznatljivost Boga kao stvoritelja u strogom smislu riječi, t. j. kao stvoritelja po proizvođenju stvari iz ništa, nije definirana na vatikanskom saboru, ipak je ta nauka s definiranim istinama u takvoj vezi, da se ne smije dovoditi u sumnju. Nedvojbeno je naime definirano, da Boga, jednog i istinitog, naravnim svijetlom svoga razuma sigurno (certo) možemo spoznati po onome, što je učinjeno. No jedini put doći do spoznaje Boga, jednog i istinitog, jest spoznaja Boga kao stvoritelja u strogom smislu riječi. Zanijekavši naime stvaranje u strogom smislu nužno upadamo u materijalizam, dualizam ili panteizam. Ova je tvrdnja očita. Zaključak dakle, da se naravnim svijetlom razuma sigurno (certo) može spoznati opstojnost Boga kao Stvoritelja, jest teološki sigurna (theologice certa).

II. Historijski je sigurno, da nijedan narod, ni ikoji filozof, nije bez pozitivne objave poznavao strogi pojam stvaranja. To vrijedi i za Platona i Aristotela.

1. Za Platona tvrde sv. Augustin i Toma, da je učio stvaranje. Sv. Augustin spomenuvši, da se Platonove misli ne mogu lako shvatiti, drži, da su možda Platona ispravnije shvatili oni, koji slijedeći njega »nešto takvo o Bogu misle, da se u njemu nalazi i uzrok bivstvovanja u sebi i razlog spoznaje i red života« (De civ. Dei 8, 4; ML. 41, 228—229). — Sv. Toma doduše kaže, da je »Platon po nekima postavio nestvorenu materiju« (I q. 15. a. ad 3), no ipak ga više puta ubraja među one, koji su postavili »neki općeniti uzrok stvari, od kojeg je sve drugo ušlo u bivstvovanje« (De pot. q. 3 a. 5) (13).

Današnji se tumači razilaze u mišljenju. Jedni drže, da Platon uopće nikad nije mislio na stvaranje. (14). Drugi drže, da je platonski Demiurg Ideja Dobrog ili sam Bog. Drže ga stoga Stvoriteljem i poriču, da se on služi nestvorenom materijom. Tako A. E. Taylor (15) i J. M. Lagrange (16). Drugi opet, premda nejasno govore o stvaranju, tako opisuju Platonovu teologiju, da se u njoj lako nađe mjesta za nauku o stvaranju (17).

2. Za Aristotela tvrdi sv. Toma, da je učio stvaranje: »Kasniji pak filozofi, kao Platon i Aristotel i njihovi sljedbenici ... postavili su neki općeniti uzrok stvari, od kojeg bi sve drugo izašlo u bivstvovanje« (De Pot., q. 3 a. 5). — Po sv. Bonaventuri Platon i Aristotel poricali su pojam stvaranja.

Danas mnogi drže, da je pojam stvaranja protivan Aristotelovim načelima (18). Drugi opet kažu, da Aristotelova načela ne samo da se ne protive stvaranju nego mu i pogoduju, no da sam Aristotel do tog pojma nije došao (19). No ima ih koji tvrde, da je Aristotel učio stvaranje (20). Može se stoga zaključiti, da Platon i Aristotel ili se nijesu usudili povući zaključke iz načela, koja su sami priznali ili barem nijesu pojam stvaranja dovoljno objasnili. I za njih vrijedi riječ apost. Pavla o poganima: »Jer, premda upoznaše Boga, ne proslaviše ga kao Boga, niti mu zahvališe, nego zalutaše u svojim mislima« (Rim 1, 21).

3. Razlog, zašto i najprosvjetljeniji duhovi nijesu bez objave došli do jasne spoznaje stvaranja, jest u tome, što je sam pojam stvaranja vrlo teško potpuno shvatiti, budući da je različan od svakog proizvođenja, koje iskustvom spoznajemo. Schanz kaže: »Nitko ne može biti bez ovog pojma, ali nitko ne može od njega očekivati, da ga on uvede u Božju radionicu i stavi mu pred oči »kako« one božanske stvoriteljne djelatnosti. Mi bismo morali biti Bog, da uzmognemo shvatiti stvaranje. Pojam je za predodžbu naše mašte

(13) Isp. I. q. 44 a 2: De causis 18, gdje dopušta, da platonici uče početo bitka (principium entis), ali ih kori, što postavljaju i drugo početo razumnosti (princ. intelligentiae).

(14) A. Rivaud, Timée, Paris, 1925, 36.

(15) Platon, London 1892.

(16) Platon theologien, Revue Thomiste, 1926.

(17) A. Diès, Autour de Platon, Vol. II. Paris 1927 l. 4. p. 523 sl.

(18) Isp. Werner, Aristote et l'idealisme platonicien, Paris 1910; Jacques Chevalier, La notion de nécessaire chez Aristote, Paris 1915.

(19) Isp. M. de Wulf, Histoire, de la philosophie médiediévale, 1905, 350; R. Jolivet, Aristote et la notion de création, Rev. des sc. ph. et th., 1930, 1—50 i 209—235, Poriču, da je Aristotel učio stvaranje; Roland-Gosselin (Aristote, Paris 1927, 46) i Baudry (Le problème de l'Origine et de l'éternité du monde, Paris 1931, 185 sl.)

(20) Sertillanges, S. Thomas d'Aquin, t. 1 s. 281.

protivurječan, no za čisto mišljenje nema nenadvladive teškoće, da sa skolasticima, ne kažemo, nikakve teškoće. Protuslovlje u njemu ne postoji« (Schanz- Koch, Apol I, 4, 668).

Bilješka: Poteškoće protiv nauke, da je Bog svijet stvorio iz ničega:

1. U Mudr 11, 18 se kaže: »Jer tvoja svemožna ruka, koja je krug zemlje stvorila iz nevidljive tvari (ex materia invisa, *ἐξ ἀμόρφου ὕλης*, nije bila nemoćna, da među njih pošalje mnoštvo medvjeda ili smione lavove«. Ovdje se dakle tumači riječ stvaranje, o kojem govori 1 Moj 1, 1 tako, da ono znači proizvođenje ne iz ničega, nego iz bezoblične tvari. Prema tome — zaključuju racionalisti — pisac knjige Mudrosti slijedio je platonike, koji su učili vječnost materije.
O.: Mudr 11, 18 ne govori o prvom sastavu ili stvaranju stvari ili o proizvođenju materije, o čemu je govor u 1 Moj 1, 1, nego o oblikovanju i uređenju stvari, o kojem je govor u r. 3 i sl. (August. De Gen. c. Manich. 1, 5, 9; Isp. Frey, Revue Biblique, 1916, 36). To se vidi iz svrhe, koju je pisac na navedenom mjestu htio polučiti, a koja je bila takva, da se sv. pisac morao pozivati ne na ono Božje djelo, kojim je učinjena bezoblična tvar (materia informis, invisa), nego na ono, kojim su učinjene životinje i ostale vrste bića. Pisac naime dokazuje ovako: Kad bi Bog htio uništiti bezbožnike, mogao je proizvesti ne samo one malene životinje, koje su Egipćanima bile dosadne, nego velike i divlje životinje, koje bi ih proždrle, onako kao što je i u početku proizveo sve životinje. No u početku nije Bog životinje stvorio iz ničega, nego iz bezoblične tvari (ex materia informi, invisa), koja je stvorena iz ništa.

2. Hebr 11, 3: »Vjerom doznajemo, da je svijet riječju Božjom načinjen, da iz nevidljivog postane vidljivo. — Fide intelligimus, aptata esse saecula *(αἰῶνες* = svjetovi) verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.«
O.: Jedni drže, da sv. Pavao pod riječju invisibile — nevidljivo« razumijeva neku tvar, substrat, iz kojeg je nastalo vidljivo. U tom slučaju »svijet je načinjen« označuje drugo stvaranje ili oblikovanje, uređivanje svijeta, a »nevidljivo« označuje bezobličnu tvar svijeta, koja je prema 1 Moj 1, 1 snagom prvog stvaranja proizvedena iz ništa. — Drugi pod riječima »aptata saecula« razumijevaju prvo stvarnje. Riječi: *τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι* prevode: »Iz onog, što se ne vidi (naime *μὴ ἐκ φαινομένων* = *ἐκ μὴ φαινομένων* = *ἐξ οὐκ ὄντων* = iz ničega) postalo je vidljivo.« Smisao je dakle: Vjerom se spoznaje, da su vidljive stvari učinjene ne iz vidljivih nego iz ničega. Ovo je tumačenje najvjerojatnije. — Treći sa sv. Tomom (21) pod »nevidljivim« razumijevaju božanske ideje o stvaranju. — Neki opet pod nevidljivim razumijevaju nevidljivu Božju stvoriteljnu moć, po kojoj je postalo sve vidljivo (22).

3. Da iz ništa postane nešto, moralo bi se ništa promijeniti u bitak, što je u sebi protuslovlje tako, da to ni Bogu nije moguće.
O.: Ono, što nastaje, mijenja se ili promjenom u pravom, užem smislu, ili promjenom u širem smislu. No ne slijedi, da ono, što nastaje, mora nastati promjenom u užem, strogom smislu, t. j. takvom promjenom, kod koje je nešto

(21) S. th. I, q. 65 a. 4 ad 1.
(22) Isp. B. Bartmann, I. 240.

isto, što je prije bilo ovakovo, sada drukčije. Kod stvaranja, gdje se proizvodi čitava supstancija, ne može nastati nešto, što je sada drukčije, nego je bilo prije. To nešto isto postoji samo u našem umu, u koliko jednu istu stvar mogu pomisliti najprije, da nije, a onda da jest.

4. Nemoguće je prijeći ili preskočiti neizmjerni razmak. No između bića i ništa jest neizmjerni razmak, pak je stoga nemoguće, da iz ničega nastane nešto.
O.: Poteškoća polazi s krive utvare naše mašte, kao da između ništa i bića postoji neizmjerno neko sredstvo. A povod za takvu krivu predodžbu jest to, što se stvaranje označuje kao promjena između dva termina (ništa i nešto) (23).

5. Nije isto nastajanje (fieri) i gotov učinak (factum esse). No postajanje je prije nego učinak. Prema tome prije nego neko biće jest, treba da je subjekt, koji nastaje. Dosljedno štogod nastaje, nastaje iz nekog subjekta, koji već jest, a ne iz ništa.
O.: Nema dvojbe, da je nastajanje prije samog učinka onda, kad se radi o gibanju u pravom smislu riječi. No to ne vrijedi onda, kad nema gibanja u pravom smislu. Zato kaže sv. Toma: »Budući da je stvaranje bez gibanja, zajedno se nešto stvara i stvoreno je« (S. th. I. q. 45, a. 2, ad 3).

6. Materiju je nemoguće uništiti. No kad bi bila stvorena, mogla bi se i uništiti. Slijedi dakle, da nije stvorena.
O.: Materije ne može uništiti nijedno stvoreno biće. No ne slijedi, da ona apsolutno ne može biti uništena. Iz nesavršenosti naime materije slijedi, da ona nije o sebi i prema tome da nije nužna.

C. Boyer, De Deo creante et elevante, 9—15; 19—46; Lercher, II 198—207; J. Hontheim, Theodicea, 62—65; 274—278; Beraza, N. dj. 23—38; Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae, III. 6—13; Pohle-Gierens, I. 354—365; Huarte, De Deo creante et elevante. 14—15; L. Janssens, De Deo creante. 5—19; Keilbach, Problem Boga u filozofiji. 196—199.

§ 3. STVORENJE SVIJETA DJELO JE ČITAVOG PRESV. TROJSTVA

Istumačivši pojam i narav stvaralačkog čina te dokazavši, da je Bog svijet uistinu iz ništa stvorio, nameće se pitanje, u kakvom su odnošaju prema stvoriteljnom činu pojedine božanske osobe. Odgovaramo, da je stvaranje zajedničko djelo svih triju osoba.

1. — **Napomena.** Kad se postavlja pitanje, da li čin stvaranja proizvode sve tri božanske osobe, onda se zapravo ne može pomišljati na tvorni uzrok stvoriteljnog čina. I to ne zato, jer stvoriteljni čin promatran u svojoj stvarnosti nije neki akcident, nešto različito od Boga, nego je istovetan s Božjom biti, i po tom ne može imati značaj pravog tvornog uzroka (causa efficiens).

(23) S. th. I. q. 45, a. 2, ad 4.

No jer mi o Bogu i Božjim stvarima govorimo pojmovima, do kojih smo došli odmišljanjem iz stvorenih stvari, zato i u Bogu stvaramo razne pojmove, kojima izrazujemo neiskazanu božansku stvarnost. Ti dakako pojmovi moraju imati osnov u Božjem životu.

U ispitivanju odnosa stvoriteljnog čina prema božanskim osobama služimo se pojmom počela te tvrdimo, da je čitavo presv. Trojstvo počelo stvoriteljnog čina.

2. — **Objašnjenje pojma »počelo«.**

Prije nego dokažemo, da je čitavo presv. Trojstvo počelo stvaranja, treba da za pravo shvaćanje navedene tvrdnje objasnimo pojam počela.

a) Pojam i definicija počela.

Počelo jest i zove se ono, odakle nešto ili nastaje, ili jest, ili se spoznaje. Sv. Toma definirao je počelo kao ono, »iz čega nešto bilo na koji način izlazi« (S. th. I. q. 33, a. 1).

b) Vrste počela:

α) Logičko i ontološko počelo.

Logičko počelo ili počelo spoznaje (principium logicum-principium cognitionis) jest ono, odakle se nešto spoznaje. (Iz naravi akcidenata saznajemo narav supstancije). Ontološko počelo (principium ontologicum) jest ono, odakle nešto ili nastaje (principium dynamicum) ili jest (principium staticum). (Materija i forma su na pr. ontološka počela, koja iznutra sastavljaju biće i iz kojih stoga biće nastaje).

β) Ontološko počelo jest dvostruko:

α') Principium quod. To je počelo, koje djeluje ili radi. To je dakle supozit ili subjekt, koji je ono, odakle nešto jest.

β') Principium quo. To je ono, po čemu ili čime supozit imade to, da je ono, odakle nešto jest. To je dakle počelo, kojim se vrši djelovanje.

Ovo je počelo daljnje i bliže (principium quo remotum et proximum). Daljnje počelo jest sama narav nekog bića, a bliže počelo jest neka moć ili sposobnost, koja iz naravi izvire i preko koje se djelovanje izvršuje (na pr. um, volja).

3. — **Smisao teze.** Kad kažemo, da stvoriteljni čin pripada čitavom presv. Trojstvu, onda hoćemo reći, da su sve tri osobe jedno počelo, koje stvaranje izvršuje (unum principum quod). Isto tako hoćemo reći, da je daljnje počelo, kojim se stvaranje izvršuje (principium quo remotum), jedno, i to narav Božja. Isto je tako jedno bliže počelo toga djelovanja (pr. quo proximum), naime Božja spoznaja i volja.

4. — **Protivnici:**

a) Henrik iz Genta (Henricus Gandavesis † 1293) učio je, da božanske osobe tako sudjeluju kod stvaranja, da postoji doduše jedno počelo, koje djeluje (unum principium quod), ali dva počela, kojima se stvaranje izvršuje (duo principia quibus). To je mišljenje Henrik kasnije opozvao (24). Henrik iz Genta razlikovao je naime u Bogu dvostruku spoznaju. Jednu bitnu, apsolutnu, koja je zajednička svim trim osobama (cognitio speculativa), a drugu proizvedenu izricanjem Riječi (cognitio practica, ordinativa ad opus). Ovim posljednjim znanjem spoznaje Bog stvorenja, u koliko se imadu proizvesti ili stvoriti. Na jednaki način razlikuje Henrik iz Genta i dvostruku ljubav. Jednostavna ljubav (amor simplex) zajednička je svim trim osobama, no ona ne nagoni na djelovanje. Druga je praktička ljubav, koja sklanja, nagoni na djelovanje. To je Duh Sveti. Po Henriku Bog ne stvara po bitnoj spoznaji ni po jednostavnoj ljubavi zajedničkoj svim trim osobama, nego po proizvedenoj spoznaji i ljubavi, ili po Riječi i Duhu Svetom. Stoga principium quo stvaranja, ili ono, čime Otac kao počelo, koje djeluje (principium quod), proizvodi stvorove, jesu Riječ i Duh Sveti.

b) Ant. Rosmini († 1855) učio je jedno počelo, koje stvaranje vrši (unum principium quod), a tri počela, kojima se stvaranje izvršuje (tria principia quibus). Stvaranje izvršuje samo Otac.

Rosmini zamišlja stvaranje kao sastavljeno od tri čina: odmišljanja (abstractio), predočivanja (imaginatio) i sastavljanja (synthesis). Odmišljanje je čin, kojim Otac obazirući se na Riječ odjeljuje od nje onaj bitak, u kome su virtualno sadržana sva ograničena bića. Ovaj naime bitak, koji je odlučen od supstancije Riječi, premda je nestvoren i u pravom smislu božanski, ipak je početni bitak sviju stvari (esse initiale), od kojih je sastavljen svijet. Taj se odlučeni ili odmišljeni bitak samo pojmovno, a ne stvarno razlikuje od Riječi. —

(24) Isp. Summa, art. 54 q. 6; art. 60 q. 6.

Predočivanje (imaginatio) je čin, kojim Otac poima razne stvarne i ograničene forme bitka. Konačno sinteza je čin, kojim se spaja jedno i drugo. To jest ograničene, određene forme i početni bitak. Tom sintezom nastaju ili bivaju stvorena ograničena bića.

c) Neki sljedbenici Rajmunda Lulla, u 14. st., koji su učili, da je među stvorenjima nešto, što je stvoreno od samog Oca, nešto od samog Sina, a nešto od samog Duha Svetog. Božanske osobe dakle bile bi stvarajući tri djelomična uzroka, od kojih bi svakome pripadao dio u izvršivanju uzročnosti i dio u polučenom učinku ili stvaranju. Učeći ovo lakše su mogli braniti mišljenje svoga učitelja, da razum može svojim silama sigurno doći do spoznaje presv. Trojstva.

d) Ant. Günther, Mastrofino i neki drugi bogoslovi 19. st., koji su pojedinim božanskim osobama pripisivali pojedina vanjska Božja djela.

5. — **Katolička nauka.**

Da su sve tri osobe presv. Trojstva počelo, koje izvodi stvaranje, definirana je nauka Crkve.
Pokrajinski koncil lat. (649): »Ako tko prema sv. ocima ne ispovijeda ... trojice jedno isto božanstvo, narav, supstanciju, silu, moć, kraljevstvo, vlast, volju, nestvoreno djelovanje ... koje sve stvara i zaštićuje, osuđen je« (DB. 254). — Opći sabor lat. IV. (1215): »Otac, Sin i Duh Sveti su jednobitni i jednaki i suvječni i jedno počelo sviju stvari, stvoritelj svega« (DB. 428). — Dekret za jakob.: »Otac i Sin nijesu dva počela Duha Svetoga, nego jedno počelo, kao što Otac i Sin i Duh Sveti nijesu tri počela stvorenja, nego jedno počelo« (DB. 704).

Dokazi:

1. — **Sv. Pismo.**

Po svjedočanstvu Sv. Pisma što god prema vani radi Otac, radi zbog jedinstva biti i Sin. No, ako radi Sin, radi također Duh Sveti, jer i on imade s Ocem i Sinom istu zajedničku bit. Stvaranje dakle kao vanjsko Božje djelo jest zajedničko djelo čitavom presv. Trojstvu. Da Sin uistinu radi ono, što radi Otac, vidimo iz Iv 5, 19: »Zaista, zaista vam kažem, Sin ne može ništa činiti sam od sebe, nego što vidi, da Otac čini, jer što on čini, to i Sin čini jednako.«

Upravo zato jer je stvaranje zajedničko svim trim osobama, pripisuje ga Sv. Pismo sad jednoj sad drugoj osobi. Pripisuje ga Bogu Ocu: »Hvalim ti, Oče, Gospodine neba i zemlje ...« (Lk 10, 21) — »Gospodine, Ti si, koji si stvorio nebo i zemlju, more i sve, što je u njima« (Dj 4, 24). — Pripisuje ga Bogu Sinu: »Sve je po njoj (Riječi) postalo, i bez nje ništa nije postalo, što je postalo« (Iv 1, 3) — »Jer je u njemu (u Sinu) sve stvoreno, što je na nebu i na zemlji« (Kol 1, 15 sl.). — Pripisuje se Duhu Svetom i to, kako misle mnogi sv. oci već u Gen 1, 2. Zatim u Ps 103, 30: »Pošalji Duha svoga i stvorit će se i obnovit ćeš lice zemlje«. Nadalje u Ps 32, 6: »Riječju Gospodnjom utvrđena su nebesa i dahom usta njegovih sva sila njihova« te Rim 11, 36: »Jer je sve od njega i po njemu i u njemu«.

2. — **Sv. oci.**

a) Mnogi oci postavljaju slijedeću tvrdnju:
Kao što Otac i Sin nijesu dva počela nego jedno počelo, koje nadiše Duha Svetog, tako Otac, Sin i Duh Sveti nijesu tri počela stvorenja nego samo jedno počelo, koje ga proizvodi jednim djelovanjem. Sv. Augustin († 430): »... Treba ispovjediti, da su Otac i Sin počelo Duha Svetog, ne dva počela. Nego, kao što su Otac i Sin jedan Bog i u odnosu prema stvorenju jedan stvoritelj i jedan Gospodin, tako su u odnosu prema Duhu Svetom jedno počelo, u odnosu pak prema stvorenju Otac i Sin i Duh Sveti jesu jedno počelo, kao što su jedan Stvoritelj i jedan Gospodin« (De Trin. 5, 14, 15; ML. 42, 921; RJ. 1662). — Sv. Anzelmo († 1109): »... Jer kad kažemo, da je Bog počelo stvorenja, razumijevamo, da su Otac i Sin i Duh Sveti jedno počelo, ne tri počela, kao što su jedan stvoritelj, ne tri stvoritelja, premda su trojica Otac i Sin i Duh Sveti, jer su Otac i Sin i Duh Sveti počelo ili stvoritelj po onom, u čemu su jedno, a ne po onom, u čemu su trojica« (De process. Sp. S. 17 sl.; ML. 158, 311).

b) Iz pojma perihoreze zaključuju na jedinstvo djelovanja.

Sv. Ćiril Aleks. († 444): »Stoga, budući da jedan u drugome po naravi i nužno bivstvuje, dakako, dok Otac djeluje, i Sin djeluje kao njegova naravna, subitna i supsistentna sila. Slično, dok djeluje Sin, djeluje i Otac kao izvor Sina,koji djeluje — (In Joh. 1, 5; MG. 73, 81), — Sv. Augustin († 430): Kao što su Otac i Sin nerazdjeljivi, tako su i djela Oca i Sina nerazdjeljiva — Još ću jasnije

reći, što je to: djela su nedjeljiva. Ne kaže katolička vjera, da je Bog Otac učinio nešto, a Sin da je učinio nešto drugo. Nego, što je učinio Otac, to je i Sin učinio, to je učinio i Duh Sveti ...« (In Joh. 20, 3; ML. 35, 1557 sl.).

c) Iz jedinstva naravi zaključuju na jedinstvo djelovanja i obratno.

Sv. Bazilije († 379): »Koji imadu zajednička djelovanja, ti imadu i jednu supstanciju. Djelovanje pak Oca i Sina jedno je, kao na pr. ono: Načinimo čovjeka, i opet: Što god čini Otac, to jednako čini i Sin« (Adv. Eunom. 4, 1; MG. 44, 1148). — Didim slijepi († 398): »Duh Sveti imade isto djelovanje, koje Otac i Sin i u jednom je djelovanju jedna supstancija« (De Spir. S. 32; ML. 39, 1062).

3. — **Iz razuma.**

a) U Bogu je sve jedno, gdje nema opreke u izlaženju. No kod stvaranja svijeta nema opreke u izlaženju. Stvaranje je dakle djelo čitavog presv. Trojstva.

b) U Bogu je svaka apsolutna savršenost nužno zajednička svim trim osobama po istovjetnosti tako, da ona ne može u jednoj osobi biti veća, u drugoj manja. Stoga se ne samo narav nego i moć stvaranja, koja je bez sumnje apsolutna savršenost, nalazi jednako savršeno u svim trim osobama. No stvoriteljna moć jest čin razuma i volje. Kad dakle taj čin ne bi prema vani mogao imati učinka, u koliko je zajednički svim trim osobama, nego bi svoju snagu i uspješnost primao iz onoga, što je nekoj osobi vlastito, slijedilo bi, da se taj čin ne bi jednako savršeno nalazio u svim trim osobama, niti bi se moglo reći, da je on po istovjetnosti zajednički svim trim osobama. Stoga koncil u Kölnu (1860) t. 3. cap. 11 kaže: »Budući da je sve, što ne izražava opreku odnošaja ili ono, što sastavlja božansku osobu, zajedničko trim osobama, to je i snaga stvaranja, jer ne označuje takve opreke, nužno zajednička. No Bog je uzrok stvari umom i voljom. No um i volja zajednički su trim osobama. Zajednički je dakle i onaj čin, kojim stvaraju. Stoga, premda su tri osobe, koje stvaraju ili stvaranjem djeluju, to je, jer djeluju jednom istom snagom biti, samo jedan stvoritelj, kojim se imenom ujedno označuje bit« (Isp. Coll. Lac. I. 5 cvl. 287 sl.).

Napomene.

1. — **O imenima, koja se pridijevaju božanskim osobama u vezi sa stvaranjem.**

Vidjeli smo, da stvaraju sve tri božanske osobe i to preko božanske naravi kao daljnjeg počela, a razuma i volje kao bližeg počela. Trojaki dakle Bog stvara, u koliko je jedan, jer ne stvara samo jedna ni samo dvije, nego sve tri osobe i to po nečem, u čemu se ne razlikuju. Time u vezi nastaje pitanje, da li se smije reći: tri su stvarajuća (tri, koja stvaraju) ili jedan stvarajući, tri stvoritelja ili jedan stvoritelj, tri počela, koja stvaraju (tria principia quae) ili jedno počelo, koje stvara (unum principium quod).
Da na to pitanje ispravno odgovorimo, treba imati na pameti pravila, koja smo za ispravno govorenje o trojstvenoj tajni iznijeli u knjizi o presv. Trojstvu (str. 474 sl.). Držeći se tih pravila treba reći:

a) Tri su stvarajuća (ili tri su, koji stvaraju, tres creantes). Razlog je ovaj: adjektivna ili pridjevna imena su ona, koja označuju nešto, što kao akcident bivstvuje na subjektu (mudar, svet, bijel). Pridjevna imena su stoga u množini, ako je u množini subjekt, kome pripadaju. U Bogu doduše, jer nema akcidenata, nema ni pridjevnih imena u strogom smislu, no imade ih u analognom smislu. Budući dakle da su u Bogu tri osobe, opravdano se u množinu stavljaju i njihovi pridjevi. Ispravno se stoga kaže, da su u Bogu tri osobe vječne, mudre, svete, stvarajuće.

b) Samo jedan je stvoritelj (unus creator). Supstantivna konkretna imena naime uopće, na pr. čovjek, označuje onaj subjekt, koji posjeduje čovještvo, ili formu čovještva. Prema tome samo se onda može reći, da imade više ljudi, kad je ne samo više subjekata, nego i više formi čovještva. Dosljedno, onda će biti više stvoritelja, kad bude ne samo više subjekata, koji otvaraju, nego i više moći, kojima se stvaranje izvršuje. No moć stvaranja jest u svim osobama brojem jedna. Zato su sve osobe samo jedan stvoritelj.

c) Samo jedno je počelo, koje stvara (principium quod). Razlog je taj, što je počelo, koje djeluje, supstativno konkretno ime, koje označuje subjekt i formu, koju subjekt posjeduje. Prema tome dosljedno bit će više počela, koja djeluju, onda, ako bude i više osoba i više formi ili moći ili sposobnosti djelovanja i dosljedno samih djelovanja. No u Bogu jesu doduše tri osobe, ali samo jedna forma ili

moć djelovanja i dosljedno samo jedno djelovanje, pak je zato samo jedno počelo, koje djeluje ili jedan principium quod.

2. — **O načinu, kako o Božjim djelovanjima i o stvorenju govori Sv. Pismo.**

a) Sv. Pismo govoreći o Božjim djelovanjima često upotrebljava razne čestice. Na pr. u Rim 11, 36: »Jer je sve **od** njega i **po** njemu i **u** njemu«. Pitanje je, što se ovim raznim načinom govorenja, koji se očituje u upotrebljavanju čestica **od** (ex), **po** (per), **u** (in) izražava: Na to odgovaramo, da se ne izražava ni različita uzročnost, ni različiti način uzročnosti niti različnost u snazi ili uspjehu uzročne djelatnosti, koju bi tobože posjedovale pojedine osobe. Navedenim česticama označuje se samo n a č i n, kako jedna ista stvoriteljna sila ili moć pripada pojedinim osobama, i određuje snošaj, u kojem se božanske osobe međusobno nalaze. Hoće se naime istaknuti, da moć stvaranja pripada Ocu kao nesaopćena, Sinu kao saopćena od Oca po rađanju, a Duhu Svetom kao saopćena od Oca i Sina aktivnim nadisanjem. Stoga stvoriteljna sila (božanska spoznaja i htijenje), kojom Bog stvara svijet, prema našem načinu shvaćanja izlazi od Oca, prelazi na Sina, i svršava u Duhu Svetom. Kad je tako, opravdano se kaže, da Otac stvara **po** (per) Sinu **u** (in) Duhu Svetom. Sabor carigr. II, kan. 1. kaže: »Jedan je naime Bog i Otac, iz (ex) koga je sve. I jedan je Gospodin Isus, po (per) komu je sve; i jedan je Duh Sveti, u (in) komu je sve« (DB. 213).

b) N a v e d e n e č e s t i c e n e i z r a ž a v a j u r a z l i č i t u d j e l a t n o s t, k o j a b i p r i p a d a l a r a z l i č i t i m o s o b a m a k a o n e š t o n j i m a v l a s t i t o. Kad bi to stajalo, ne bi se čestica, koja se upotrebljava za jednu osobu, mogla upotrebljavati za drugu. No te se čestice naizmjence i u Sv. Pismu i u životu Crkve upotrebljavaju za sve tri osobe. Tako se čestica **iz, po, od** (ex) upotrebljava ne samo za Oca nego i za Sina i za Duha Svetoga. Za Sina se upotrebljava na pr. u Ef 4, 16: »**Od** njega (Krista) je cijelo tijelo složeno i združeno svakim vezom, da jedan drugome pomaže silom, koja je odmjerena svakome pojedinom dijelu; a to čini, da raste tijelo na usavršenje svoje u ljubavi«. — Za Duha Svetog upotrebljava se n. pr. u Iv 3, 6: »Što je rođeno **od** tijela, tijelo je, a što je rođeno **od** Duha, duh je«. — Čestica **po-per** upotrebljava se ne samo za Sina nego i za Oca i Duha Svetog. Za Oca upotrebljava se u 1 Kor 1, 9: »Vjeran je Bog, po kome ste pozvani u zajednicu Sina njegova, Isusa Krista, Gospodina našega.« — Za Duha Svetog upotrebljava se u 1 K o r 12, 8: — »a drugome se daje riječ znanosti **po** istom Duhu«. — Čestica **u (in)** upotrebljava se i za Sina n. pr. u K o l 1, 15—17: »Jer je u njemu (Kristu) sve stvoreno, što je na nebu i na zemlji . . . Sve je po njemu i za njega stvoreno«.
Navedene dakle čestice ne označuju različitu, nego brojem jednu istu djelatnost.

3. — **Da li je mnoštvo osoba po sebi potrebno za stvaranje, ili drugim riječima, da li su osobna izlaženja po sebi nužna za izvršivanje uzročnosti po stvaranju?**

Svi se bogoslovi slažu u tome, da su sve tri božanske osobe jedno počelo, koje izvodi stvaranje (unum principium quod creationis). Isto tako se slažu u tome, da je narav Božja daljnje, a znanje i htijenje Božje bliže počelo, kojim se stvaranje izvršuje (principium remotum et proximum creationis).
No bogoslovi raspravljaju o tome, kako se mnoštvo osoba kao takvo odnosi prema činu stvaranja. T. j., da li je mnoštvo osoba potrebno za stvaranje. Nadalje, ako je to mnoštvo potrebno, kako je potrebno. Naime, da li je mnoštvo osoba za stvaranje potrebno formalno t. j. nuždom, koja se rađa iz samog pojma stvaranja tako, da bi stvaranje po svojoj naravi tražilo, da na učinak utječe više njih, ili je mnoštvo osoba nužno za stvaranje samo materijalnom nuždom, zato naime, što stvaranje proizvodi subjekt, koji ne može bivstvovati drukčije nego kao trojak.
Na postavljeno pitanje odgovaramo:

a) Sigurno je, da se osobna izlaženja ne traže za to, da osobe postanu i budu potpuno i dovoljno počelo stvaranja, kao da bi naime one bile počelo stvaranja u toliko, u koliko su svarno različite, ili po onom, što je njima osebujno i vlastito. Kad bi osobe, u koliko su različite, bile potrebne, da nastane potpuno počelo stvaranja, onda bismo nužno imali ne jednog nego tri stvoritelja.

b) Istina je također to, da je prva osoba presv. Trojstva iz sebe i po sebi uistinu svemožna. Stoga slijedi, da ni Sin ni Duh Sveti nijesu ono, po čemu Otac postaje formalno moćan, da stvara.

c) Isto je tako istina, da jedna božanska osoba može biti uzrok stvaranja, a da ne proizvodi Riječi ili druge koje božanske osobe. To je očito odatle, što i Sin, koji, kako je posve jasno, ne proizvodi sebe,

Riječi, i Duh Sveti, koji ne proizvodi nikakve osobe, uistinu s Ocem stvaraju.

d) No ipak treba reći, da Otac ne bi imao moći stvaranja, kad ne bi bilo izlaženja Riječi i Duha Svetoga. Stvaranje naime traži neizmjernu silu ili snagu, koja može biti samo u neizmjerno savršenom biću. No biće neizmjerno savršeno, ako hoće da djeluje prema vani, nužno djeluje preko čina uma i volje. No čin neizmjerne spoznaje nužno imade unutarnji supstancijalni učin, koji se zove Riječ, a čin neograničene volje imade također nužno unutarnji supstancijalni učin, koji se zove Duh Sveti. Kad dakle ne bi postojalo izlaženje Riječi i Duha Svetog, onda osoba, koja se zove Otac, ne bi bila neizmjerno mudra i neizmjerno savršena u htijenju. Dosljedno ne bi bila Bog niti bi posjedovala moć stvaranja.

Slijedi dakle, da mnoštvo osoba nije za stvaranje nužno formalno, t. j. nuždom, koja se rađa iz samog formalnog pojma stvaranja, jer stvaranje po svome pojmu ne traži, da na proizvedeni učinak utječe više njih. No mnoštvo je osoba nužno za stvaranje materijalno, t. j. nuždom, koja izvire iz naravi subjekta, koji stvara (necessitate subjecti), koji ne može bivstvovati, ako nije zajedno jedan i trojak. Stoga, premda Otac može izreći Riječ i nadisati Duha a da ne stvara, ne može ipak stvarati, osim izričući Riječ i nadišući Duha. Znanje naime, koje je u trim osobama, i po kojem Bog stvara, u koliko je u Ocu, izriče Riječ. Volja pak, koja je u trim osobama i po kojoj Bog stvara, imade, ukoliko je u Ocu i Sinu, za unutarnji učin Duha Svetog.

Lercher, II. 228—231; Diekamp-Hoffmann, II. 10, 11; Beraza, N. dj. 41—50; Chr. Pesch, III. 19—22; Boyer, N. dj. 62—67; Janssens, N. dj. 163—172; Lahousse, De Deo creante, 82—92.

POGLAVLJE II.: O UZORNOM I SVRŠNOM UZROKU STVARALAČKOG BOŽJEG ČINA

Dokazavši, da je Bog počelo ili tvorni uzrok (dakako u nepravom smislu — quasi causa efficiens) stvaralačkog Božjeg čina, treba da govoreći o uzrocima čina stvaranja odgovorimo još na pitanje, koji je uzorni i svršni uzrok stvaranja i po tom svijeta kao djela stvaranja. Bog naime kao razumni uzrok nije mogao stvarati, a da nije imao u duši ideje, slike svijeta. Jednako je stvarajući svijet morao imati neki cilj ili svrhu.

Govorit ćemo najprije o uzornom, a onda o svršnom uzroku stvaranja i svijeta.

§ 4. BOG JE STVORIO SVIJET PREMA SVOJIM VJEČNIM IDEJAMA, KOJE SU KAO UZORNI UZROK SVIJETA. TE IDEJE SU SAMA BIT BOŽJA, SPOZNATA OD UMA BOŽJEG U SVIM ONIM NAČINIMA, KAKO JOJ STVOROVI MOGU NALIKOVATI

1. — **Objašnjenje pojmova.**

a) Uzor uopće (exemplar) jest ono, prema čemu nešto nastaje ili biva.

Uzor je vanjski i unutarnji.

Vanjski uzor (exemplar extrinsecum) jest nešto izvan subjekta, koji djeluje, a prema čemu uzrok izvodi svoje djelo. Tako umjetnik stvarajući svoje djelo imade nešto izvan sebe, čemu to djelo imade biti slično.

Unutarnji uzor (exemplar intrinsecum) zove se ideja ili zamisao.

b) Uzorna ideja, zamisao (idea exemplaris) jest forma ili lik proizveden u duši, prema kojem razumni uzrok proizvodi svoj učinak. U toj ideji razlikujemo dvoje: sam spoznati predmet (conceptus objectivus) i samu spoznaju predmeta, prema kojem treba nešto izraditi (conceptus subjectivus).

Vanjski uzor nije uzorna ideja u pravom smislu, jer ono, što utječe na umjetnikovo djelovanje nije sam taj vanjski uzor nego spoznaja toga uzora, koja je u duši.

c) Uzorni uzrok (causa exemplaris) jest onaj, kojeg uzročnost stoji u tome, što nešto nastaje zato, što taj uzrok biva nasljedovan, ili kojeg uzročnost sastoji u tome, da je on norma, slika, prema kojoj razumni uzrok usklađuje svoj učinak.

Prema sv. Tomi uzorni uzrok jest »forma (lik), kojoj nešto nalikuje po nakani uzročnika, koji si u djelovanju određuje cilj — forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem« (De verit. II. a. 1 in c.).

Na pojam ideje kao uzornog uzroka spada dakle četvero:

a) Uzorni uzrok jest forma, lik, koji bivstvuje izvan bića, koje nastaje. Forma ili lik samog učinka ne zove se njegov uzorni uzrok. Između onoga, što je uzor, i onoga čemu je uzor (inter exemplar et exemplatum) mora biti razlika. b) Uzročnost uzornog uzroka ne stoji u tome, da bi on nešto svojim djelovanjem proizvodio. On nije tvorni uzrok (causa efficiens, causa a qua), nego tvorni uzrok treba da svoje djelovanje usklađuje prema uzornoj ideji. Način uzročnosti uzorne ideje stoji u tome, da je ona pravilo, slika, koju oponaša onaj, koji proizvodi neko djelo (forma, secundum quam). c) Ono, što nastaje te je slično uzornoj ideji, treba da joj je slično po sebi (per se), a ne slučajno (per accidens), t. j. učinak treba da je sličan uzoru po nakani onoga, koji djeluje i koji prema tome svoje djelovanje rukovodi tako, da tu sličnost proizvodi, a ne slučajno, kao što se katkada desi, da slikar načini sliku onoga, na kojeg nije mislio. d) Uzorna uzročnost može pripadati samo razumnom biću. Razlog je očit. Nakana naime proizvesti učinak sličan uzoru, nužno pretpostavlja svršnost, a raditi zbog svrhe pripada samo razumnom biću. Stoga uzorna uzročnost može pripadati samo razumnom biću, koje si u djelovanju određuje neku svrhu ili cilj. Odatle slijedi, da se primjerice forma ognja kod proizvođenja ognja, premda on proizvodi sebi sličan oganj, ipak ne zove uzorna ideja, jer je uzorna ideja forma, koja se nalazi u umu onoga, koji djeluje.

2. — **Protivnici.**

Epikurejci, koji uče, da je svijet nastao slučajno. Panteisti, koji tvrde, da se svijet razvio ili proistekao iz Božje supstancije. Da Bog nije uzorni uzrok svijeta, poriču i oni, koji uče, da Bog nije stvorio svijeta slobodnom voljom, nego iz nužde.
No pred svima treba istaknuti Platona, koji je uzorne ideje postavio izvan Boga, prema kojima je Demiurg oblikovao ovaj vidljivi svijet iz materije, koja bivstvuje od vijeka. (Exemplarismus platonicus) — Filon je platonske ideje poistovjetovao s božanskim Logosom tako, da uči, da je Bog sve stvorio prema njegovoj slici. Platonski exemplarizam pročistio je sv. Augustin i Ps.-Dionizije, te je takav ušao u skolastičku filozofiju i teologiju.

3. — **Nauka Crkve.**

Crkva nije izdala nikakve odluke o uzornoj uzročnosti svijeta. No da je Bog uzorni uzrok sviju stvari, u koliko ih je u vremenu stvorio

prema svojim vječnim idejama, jest objavljena istina vjere, koju uključivo uči Sv. Pismo, a izričito naglasuju sv. oci.

Dokazi.

I. **Sve, što je Bog stvorio, stvorio je prema svojim vječnim i nepromjenljivim idejama.**

1. — **Sv. Pismo.**

Sv. Pismo pruža mnogo uporišta za tezu o opstojnosti božanske stvoriteljne ideje. Bog je čovjeka stvorio na svoju sliku i priliku (25). Sve je stvorio u mudrosti (26). Mudrost je vječni Božji savjetnik (27). Ona sve ravna (28) i izvađač je djela stvaranja (29). Pri 3, 19 sl.: »Gospodin je mudrošću utemeljio zemlju, razboritošću utvrdio nebesa, njegovom su mudrošću provalili bezdani«. Crk 23, 29: »Bogu, Gospodinu je sve bilo poznato, prije nego li je stvoreno«. — Sv. Pismo dakle prikazuje nam Boga kao umjetnika, koji je u svome duhu imao sliku čovjeka prije, nego ga je stvorio, a koji nastupa kao mudri stvoritelj uređujući sve prema određenom nacrtu.

2. — **Sv. oci** su oslanjajući se na Sv. Pismo pojam božanske ideje svijeta razrađivali i upotpunjavali. Svestrano su ga i temeljito usavršili istom skolastici.
Tako na pr. Justin M. († 163/64), Tertulijan († 222/23) i Grgur Niški († 394) polemiziraju s Platonom, dok ga drugi kušaju protumačiti u ispravnom značenju.
Među sv. ocima najveći je borac i tumač vječnih ideja svijeta sv. Augustin. On kaže: »Tko bi se usudio reći, da je Bog nerazborito sve stvorio? Ako se to ne može s pravom reći ili vjerovati, ostaje, da je sve po zamisli (osnovi) stvoreno, ali ne po jednakoj zamisli čovjek kao i konj. To je naime ludo držati. Pojedine stvari dakle stvorene su po vlastitoj zamisli (osnovi, nacrtu). No gdje treba držati, da su te osnove (ideje, zamisli), ako ne u samoj duši stvoriteljevoj? Nije naime nešto gledao, što bi bilo postavljeno izvan njega, da prema tome stvori, što je stvorio; to bi naime bilo svetogrdno misliti. Ako se pak ove zamisli (ideje) stvari, koje se imadu stvoriti ili su stvo-

(25) 1 Moj 1, 26 sl.
(26) Ps 103, 24.
(27) Pri 8, 14.
(28) Pri 8, 3.
(29) Mudr 7, 21.

rene, sadržavaju u Božjem duhu, a u Božjem duhu ne može biti ništa osim vječno i nepromjenljivo . . . onda (to) nijesu samo ideje, nego su one same istinite, jer su vječne te takve i nepromjenljive ostaju; a po dioništvu na njima biva, da postane, što god jest, na koji god način jest« (De div. quaest. 83, q. 46, 2; ML. 40, 30). — Ps.-Dionizije: »Uzori pak kažemo, da su u Bogu ideje postojećih bića . . .« (De divinis nominibus 5, 3).

3. — **Nauka je skolastika jednodušna.**

Sv. Anzelmo († 1109) na pr. kaže: »Ni na koji način naime ne može ništa razumno nastati od drugoga, ako u umu onoga, koji djeluje, nije prije nekakav uzor stvari, koja ima nastati, ili (da se prikladnije kaže) lik ili sličnost ili pravilo. Prije nego je sve nastalo, bilo je dakle u umu najviše naravi što, ili kakve, ili na koji način će biti buduće stvari« (Monolog. 9).

4. — **Teološki razlog.**

Bog je svijet stvorio posve slobodno. No kao razumno i najmudrije biće nije ga mogao stvoriti slijepo, nego svijesno, namjerno prema određenom nacrtu, redu i svrsi. To jest, jer je u svakom razumnom biću spoznaja prije nego htijenje, morao je Bog spoznavati sve stvari, koje će stvoriti, svrhu, koju imadu postići, te snošaj i red, u kojem će se nalaziti. Ta spoznaja nije mogla nastati u vremenu, jer u Bogu nema promjene. U Bogu su dakle od vijeka bile ideje sviju stvari, koje su stvorene, i reda, u kojem će se među sobom nalaziti. Ove ideje zovu se uzorni uzroci (causae exemplares omnium rerum) ili uzorna ideja svijeta (idea exemplaris), jer su ove ideje slika ili uzor, prema kome je Bog stvarao svijet. Zovu se također spoznatljivi svijet (mundus intelligibilis, *κόσμος νοητός)* za razliku od vidljivog, osjetnog svijeta (mundus sensibilis, *κόσμος αἰσθητός).*

II. **Uzorna ideja svijeta nije nešto različito od Boga, nego sama bit Božja, spoznata od Boga onako, kako joj stvorovi mogu nalikovati.**

Nastaje pitanje, odakle Bog imade ideje, prema kojima je stvorio svijet i što su one u sebi. Odgovaramo:

1. — **Uzorne ideje svijeta crpi Bog iz samog sebe.**

Razlog je očit: Bog je u svome bivstvovanju, u svojoj spoznaji i u svome htijenju, apsolutno neovisan bilo o čemu izvan sebe. Odatle slijedi, da uzorne ideje, prema kojima je stvarao svijet, nije mogao uzeti ili crpsti izvan sebe, nego je on sam uzorni uzrok sviju stvari. Bog je također, ako ga promatramo kao tvorni uzrok, potpuno i apsolutno neovisan bilo od čega. Kad bi pak Bog u svome djelovanju tražio uzor u nečemu, što je od njega različito, onda bi on bio ovisan. Slijedi dakle, da vječne ideje stvari ili uzorni uzrok svijeta ne mogu biti izvan Boga.

Ovaj zaključak slijedi također iz činjenice, da je Bog prvi uzrok, od koga je sve dobilo svoj bitak. Očito je naime, da uzrok, od koga je sve što jest, ne može uzornu ideju onoga, što stvara, naći izvan sebe. Slijedi dakle, da je Bog sam uzorna ideja ili uzorni uzrok svijeta.

2. — **Uzorna ideja svijeta jest sama bit Božja spoznata u svim načinima, kako joj stvorovi mogu nalikovati.**

Kod uzorne ideje ili zamisli, prema kojoj će se nešto učiniti, treba razlikovati dva obzira: subjektivni i objektivni.

Uzorna ideja svijeta uzeta subjektivno jest sama spoznaja Božja, stvoriteljna mudrost Božja, životno djelovanje uma Božjeg, što je istovjetno sa samom Božjom biti.

Uzorna ideja u objektivnom smislu jest sadržaj božanske misli o svijetu, jest pomišljeni svijet, idejno predočivanje onoga, što treba da postane stvarni bitak izvan Boga. Ideja u objektivnom smislu nije dakle djelovanje uma, nego ono, što um u ideji spoznaje. Uzorna ideja u objektivnom smislu jest ono, što se naprosto zove uzor ili uzorni uzrok svijeta.

No u ovoj ideji treba dvoje razlikovati: objekt, koji Bog spoznaje, i samu spoznaju.

a) Kod uzorne ideje svijeta onaj objekat, koji Bog spoznaje, stvarajući tu ideju, jest i može biti samo Božja bit, jer osim nje ništa nema, što bi Bog mogao spoznati, da imade neku sliku ili uzor, prema kojem bi djelovao. No uzorna ideja svijeta nije bit Božja kao takva ili poimana apsolutno, nego poimana relativno, t. j. poimana, u koliko bića izvan Boga mogu biti dionici njezine savršenosti i nalikovati joj na neograničeni broj načina posjedujući na najraznovrsnijim stupnjevima njezinu savršenost.

b) Drugo, što spada na pojam uzorne ideje, jest spoznaja. Uzorni uzrok ili ideja naime jest slika, prema kojoj

tvorni uzrok nešto radi. To znači, da ona mora biti u umu ili mora biti spoznana.

Spoznaja, koja se traži za uzornu sliku svijeta, nije spoznaja Božje biti, u koliko je u sebi apsolutna. Ovako spoznana Božja bit ne može biti slika ili uzor za stvaranje ikojeg stvorenja, jer nijedno stvorenje ne može Božjoj biti nalikovati potpuno, nego samo u nekoj mjeri. Stoga spoznaja, koja se traži za uzornu sliku svijeta, jest spoznaja biti Božje, u koliko joj bića izvan nje mogu na razne načine nalikovati. Božji naime um vidi u Božjoj biti ne samo ono, što je u njoj formalno, nego i ono, što je virtualno sadržano. Bog dakle spoznajući svoju bit s obzirom na razne stupnjeve savršenosti, koje bi stvorovi mogli primiti, i po kojima bi po nekom stupnju nalikovali Božjoj biti, spoznaje ideje sviju stvari, koje bi mogao stvoriti i koje će stvoriti. Mi stoga moramo u Božjem umu pretpostaviti spoznate pojmove sviju stvari, koje bilo na koji način mogu nalikovati Božjoj biti. Iz ovoga slijedi, da uzorna ideja Stvoriteljeva kod stvaranja svijeta jest sama bit ili bitak Božji, u koliko je spoznan od Boga u svim onim stupnjevima i načinima bivstvovanja, kako mu bića mogu nalikovati. Ideja svijeta nije dakle drugo nego sama idealna (moguća) bit svijeta, u koliko je utemeljena na Božjoj biti i po Božjem umu od vijeka pomišljena kao termin Božjeg djelovanja.

Napomene:

1. — **Bogoslovi običavaju govoriti o jednoj i o više Božjih ideja o svijetu.**

Iz rečenog je očito, u kojem se smislu može govoriti na jedan, a u kojem na drugi način. Subjektivno (entitative, a parte rei) samo je jedna najjednostavnija i nedjeljiva Božja ideja. Jedna je naime Božja bit, koja je uzorni uzrok svih mogućih bića i Bog sve spoznaje jednim jedinim jednostavnim spoznajnim činom.

Objektivno je uzorna ideja mnogostruka. Bog naime, spoznavajući Božju bit, koliko joj svojom savršenošću može nalikovati neko biće izvan Boga, na pr. anđeo, imade u sebi vlastiti pojam ili ideju anđela. Isto tako, spoznavajući bit Božju, u koliko se njezina savršenost može odraziti u čovjeku, imade vlastitu ideju čovjeka i t. d. Jedna dakle Božja spoznaja odgovara neizmjernom broju ideja, koje sve u sebi obuhvata. Može se dakle reći, da u Bogu, u koliko spoznaje sve načine, kako mu može nešto nalikovati, dakle s obzirom na stvari, koje mu Božja bit predočuje (terminative), imade mnogo

i to neizmjerno mnogo ideja. U tom smislu govore crkveni oci i bogoslovi o uzornim idejama ili pomislima stvaranja (rationes rerum, *λόγοι οὐσιόποιοι*).

2. — **Uzorne ideje su vječne i vremenske.**

Vječne su i nestvorene subjektivno, t. j. u koliko su u Bogu, u koliko naime nijesu ništa drugo, nego sama nestvorena Božja bit. No s obzirom na stvar, koju predočuju, ili objektivno, te su ideje ograničene i vremenske, jer sadržavaju stvari izvan Boga, koje Bog kao odraz i slike svojih savršenstava stvara, ali ih nije morao stvoriti. Treba dakle da razlikujemo između idealnog svijeta (*κόσμος νοητός*), koji bivstvuje u Božjem znanju, i stvarnog svijeta, koji vidljivo bivstvuje (*κόσμος αἰσθητός*). Prvi je nuždan i vječan, drugi nenuždan i vremenski.

3. — **Neke zablude u shvaćanju ideje svijeta.**

a) Krivo je mišljenje Platonovo, koji uči, da se sav bitak dijeli na dva svijeta. Na ovostrani, vidljivi i promjenljivi svijet pojedinih stvari i na nevidljivi, vječni nepromjenljivi svijet duševnih općih pojmova i poosobljenih (hipostatiziranih) ideja. Te ideje, koje zasebno bivstvuju, jesu uzori (*παραδείγματα*), a stvari su otisci, slike, odrazi (*εἴδωλα, ὁμοιώματα*).

b) Krivo je također mišljenje, da su Stvoriteljeve ideje svijeta opći pojmovi (conceptus universales), koje odmišljamo od stvari odbivši i izlučivši od njih sve, što je pojedinačno.

Ti opći objektivni pojmovi bivstvuju u redu stvarnih bića po onome, što sadržavaju, u toliko naime, što uistinu i zbiljski bivstvuju oni, kojima na pr. pripada definicija čovjeka ili životinje i t. d. No u redu stvarnih bića ne bivstvuje način općenitosti (modus universalitatis), t. j. ne bivstvuje u redu bića na pr. pojam čovjeka, u koliko je opći i u koliko pripada svakome, tko je čovjek. Opći pojmovi (universalia) ne mogu dakle biti stvoreni, stoga već zato ne mogu biti ni uzorne ideje ili uzroci stvaranja.

c) Ideje Stvoriteljeve nijesu ni moguće biti (possibilia), t. j. pojedinačne stvari, u koliko ih Bog može stvoriti. Moguće, ili što je isto, stvorljive stvari nijesu po svome unutarnjem i formalnom pojmu sam Bog, jer Bog nije moguć i stvorljiv, nego su to moguća nalikovanja Boga izvan Boga. Kao što se dakle stvorene stvari po svojoj biti razlikuju od Boga, tako se isto razlikuju i stvorljive ili moguće

stvari. Treba stoga reći, da je bit Božja ono, čime Bog poima i spoznaje sebe i sve drugo, a da su Božje ideje ono, čime Bog spoznaje svoju bit i to, koliko njoj izvan Boga mogu na razne načine nalikovati razna bića (essentia ut imitabilis ad extra). Moguće pak stvari (possibilia) jesu termini Božjih ideja, t. j. ono, na što se Božje ideje odnose, u koliko naime Bog vidi, da njegova bit može naći odraz u ovoj ili onoj stvari, koje stvari zato, jer su odraz ili nalikovanje Božje biti, jesu u sebi moguće (possibile). Uzorne ideje jesu dakle bit Božja promatrana u stupnjevima i načinima, kako je saopćiva, ili kako joj se može nalikovati, a moguće biće (possibile) jest ono, što može nalikovati, ili sami oni načini, kako se može nalikovati Božjoj biti, promatrani u sebi i označeni po svojim vlastitim i formalnim oznakama i biljezima (sec. proprias et formales rationes).

J. M. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik II. (1878); Pohle-Gierens, I. 366—367; Huarte, N. dj. 56—65; Lercher, II. 211—213; Beraza, N. dj. 87—105; Chr. Pesch, III. 28—30; Bauer, N. dj. 148—150; E. A. J. Vigener, De ideis divinis.

§ 5. SVRHA BOŽJA U STVARANJU JEST, DA SE NJEGOVA DOBROTA SAOPĆI (BONITAS DEI COMMUNICANDA), A SVRHA STVOROVA JEST, DA BUDU DIONICI BOŽJE DOBROTE ILI, DA SE BOG PROSLAVI U SVOJIM STVOROVIMA

Najprije ćemo objasniti pojmove, zatim odrediti smisao postavljene teze i konačno iznijeti dokaze.

I. **Objašnjenje pojmova.**

1. — **Svrha (finis)** etimološki (i u hrvatskom jeziku) znači među, granicu, završetak. T. j. ono, u čemu i gdje neko djelovanje stane. Stvarno svrha uopće označuje ono, poradi čega nešto biva.

2. — **Dioba svrhe.**

a) Svrha ponajprije može biti:

α) Svrha djelatnog subjekta (finis operantis). To je ona svrha, koju svojim djelom kani postići ili proizvesti razumni tvorni uzrok.

β) Svrha djela ili učinka (finis operis, effectus) jest svrha, na koju samo proizvedeno djelo ili stvar teži po svojoj naravi. Neko naime djelo stoji po svojoj naravi u odnosu ili razmjeru prema od-

ređenoj svrsi, pa se stoga kaže, da za tom svrhom po svojoj naravi teži. (Tako je na pr. svrha sata po naravi, da pokazuje vrijeme).

b) Djelatni uzrok u svome djelovanju bude uvijek vođen nekom težnjom. Prema toj težnji, koja je trostruka, svrha djelatnog subjekta (finis operantis) jest:

α) Objektivna svrha (finis qui). Ta svrha jest predmet, koji djelatni uzrok svojim djelovanjem hoće da postigne. To je dakle samo dobro, za kojim uzročnik svojim djelovanjem teži. Ta se svrha zove također svrha, zbog koje nešto biva (finis cuius [gratia], finis objectivus).
To dobro, za kojim netko svojim djelovanjem teži, može biti ili dobro, koje uzročnik hoće da proizvede i postigne (finis efficiendus, acquirendus, obtinendus) ili dobro, koje on hoće da saopći i dade (finis communicandus, diffundendus).

β) Subjektivna svrha (finis cui). To je svrha, kojoj je djelatni uzročnik namijenio učinak, koji želi postići. Ta svrha dakle jest subjekt, kome djelatni uzročnik hoće neko dobro saopćiti, dati ili namijeniti. Na pr. kad učitelj hoće da mladež pouči u znanju, svrha, koja se poučavanjem ima polučiti (finis qui), jest znanje, a svrha, kojoj je učinak, znanje, namijenjeno (finis cui), jest mladež.

γ) Formalna svrha (finis formalis seu quo) zove se samo polučivanje i postizavanje (adeptio) ili posjedovanje i uživanje (possessio, fruitio) dobra, za kojim djelatni uzrok teži.
Ovo polučivanje ili posjedovanje u pravom smislu (adeptio, possessio) ostvareno je onda, kad djelatni subjekt nešto novo stiče (finis efficiendus, acquirendus). Ako je pak svrha djelatnog uzroka samo saopćivanje vlastitog dobra (finis communicandus), onda se ne može govoriti o sticanju ili posjedovanju u pravom, nego samo u nepravom smislu (quasi adeptio).
U primjeru na pr.: otac radi, da sinu stekne novaca, svrha, koju hoće otac postići (finis qui), jest novac, svrha, za koju radi (finis cui) jest sin, a posjedovanje je finis quo.

Bilješka. 1. Svrha, koju djelatni uzrok želi postići (finis qui) i samo postignuće ili posjedovanje dobra (finis quo) zovu se obično zajedničkim imenom svrha, zbog koje nešto biva (finis cuius gratia).

2. Navedena dioba svrhe (finis qui, cui i quo) ne označuje tri zasebne svrhe, nego tri elementa jedne potpune svrhe ili cilja. Kad naime za nečim težimo,

onda je uključeno troje: samo dobro, koje hoćemo (finis qui), subjekt, kome to dobro hoćemo (finis cui) te posjedovanje ili uživanje toga dobra ili služenje njime (finis quo). Tako na pr. htijući bolesnikovo zdravlje, hoćemo samo jednu potpunu svrhu: bolesnikovo zdravlje, koje obuhvata sva tri momenta: zdravlje, bolesnika i posjedovanje zdravlja.

3. Svrha djelatnog subjekta (finis operantis) i svrha samog djela ili učinka (finis operis) može biti nešto ili isto ili različno. Kad na pr. graditelj gradi kuću, svrha je kuće (finis operis), da služi stanovanju. Svrha graditeljeva (finis operantis) može biti ista, t. j. da sagradi stanove na pr. za sebe, no može biti i druga, na pr. da zasluži novac i da si kupi hrane i odijela.

4. Svrha djelatnog uzroka (finis operantis) jest uvijek ujedno i razlog njegova djelovanja. (Zaslužba novaca jest graditelju i svrha, koju gradnjom hoće postići, i razlog [motiv] zašto gradi).

5. Svrha djela (finis operis) može, ali ne mora biti razlog ili motiv djelovanja. Tako je na pr. svrha hrane očuvanje života. U onomu, koji jede zbog naslade, motiv jela nije očuvanje života, nego naslada. U onom pak, koji jede, da očuva život, svrha jela (finis operis) jest ujedno i njegov motiv ili razlog.

6. Objektivna i subjektivna svrha (finis qui i cui) često su dvije različite stvari, kao što je osobito onda, kad tvorni uzrok djeluje, da si stekne neko dobro, kojeg nema. U tom slučaju se ne traži nužno, da svrha, kojoj je učinak namijenjen (finis cui) bude odličnija stvar od predmeta, koji je objektivna svrha (finis qui), premda finis qui pretpostavlja finem cui. Jedamput je naime, na pr. kad težimo za sjedinjenjem s Bogom, objektivna svrha (finis qui), Bog, odličnija, nego subjektivna svrha (finis cui), um ljudski, a drugi put, kad na pr. težimo za zdravljem, odličniji je finis cui (čovjek), nego finis qui (zdravlje).

7. Subjektivna svrha (finis cui) jest svrha, koju određuje, koja izlazi ili koja je učin (termin) čiste ljubavi (amor benevolentiae). No zato nije potrebno, da sam predmet, koji je finis cui, sadržava u sebi, pa makar i djelomični razlog, zašto biva ljubljen. Možemo naime nekoga ljubiti ponukani svojom dobrotom, a da onaj, koga ljubimo, uopće nije vrijedan te ljubavi.

3. — **Dobrota** se zove savršenost neke stvari, u koliko je sposobna i prikladna, da bude predmet teženja. Dvoje dakle treba razlikovati na dobroti: Ona najprije treba da je neki bitak, nešto savršeno, a zatim, da taj bitak bude primjeren težnji, t. j. takav, da težnju može usavršiti.

Dobrota je ontološka i moralna.

a) Ontološka dobrota jest savršenost stvari u ontološkom redu. To jest fizička ili metafizička savršenost stvari, u koliko je sposobna i prikladna, da probudi i privuče težnju te je kao njoj primjereno usavrši.

b) Moralna dobrota jest savršenost na moralnom području. Ona pretpostavlja razumsku spoznaju. To je dakle takva savršenost, koja je, spoznata po razumu, sposobna i prikladna, da privuče slobodnu volju.

4. — **Slava uopće** jest rašireni glas ili govorenje o nečijoj odličnosti ili savršenosti, združeno sa hvalom (30).

a) Za slavu je potrebna sa strane uma spoznaja nečije odličnosti ili savršenstva, a sa strane volje ljubav, divljenje ili hvala upoznate savršenosti.
Za slavu traži se općenito, da spoznaja nečije savršenosti ili odličnosti i glas o njoj i hvalenje njezino budu prošireni među mnogima, a ne da to budu samo među nekolicinom.
No ipak može slava postojati, ako je samo jedan, koji nečiju savršenost spoznaje i hvali. Što više, može slava izvirati samo iz spoznaje samog sebe. Tako Bog spoznavajući svoju savršenost imade slavu kod sebe. No ipak treba reći, da slava po naravi svojoj teži za proširenjem.
U okvir pojma slave, vidjeli smo, spada hvala ili hvalenje. Hvala je dobro mišljenje o drugom, osobito zbog njegove savršenosti. Ona ističe iz ljubavi prema nečijoj odličnosti ili savršenosti, koja hoće da tu savršenost drugima objavi.

b) Slava može biti formalna (subjektivna) i fundamentalna (objektivna).

α) Formalna slava jest spoznaja i priznanje neke izvrsnosti i odlike te štovanje i ljubav, koja odatle slijedi.

β) Fundamentalna slava jest sama odlika i izvrsnost, koja se spoznaje, priznaje, poštuje i ljubi (to je dakle slava u analognom smislu, u koliko je naime uzrok slave u formalnom smislu).

c) Jedna i druga slava može biti unutarnja i vanjska.

α) Unutarnja formalna (subjektivna) slava jest spoznaja i hvala (te ljubav i radost, koja odatle slijedi) vlastite sa-

(30) Sv. Augustin definirao ju je: »Gloria est clara cum laude notitia« (Contra Maximum 3, 3), a Cicero: »Gloria est frequens de aliquo fama cum laude« (De invent). 2, 45).

vršenosti i odličnosti. Kod Boga unutarnja formalna slava jest spoznaja i ljubav, kojom on sam sebe spoznaje i ljubi.

β) Unutarnja fundamentalna (objektivna) slava jest temelj formalne slave, t. j. sama nečija odlika i savršenost, koja je predmet spoznaje i motiv ili razlog hvale. Kod Boga unutarnja fundamentalna slava jest neizmjerna dobrota, uzvišenost i sjaj najuzvišenije i najdragocjenije božanske naravi, koju treba da svi spoznadu, cijene, poštuju, ljube i hvale.

γ) Vanjska formalna slava jest spoznaja, hvala, poštovanje i ljubav, koju drugi imadu, a odličnost i savršenost onoga, kome pripada slava — Božja vanjska formalna slava jest spoznaja, hvala, poštovanje i ljubav, koju prema Bogu imadu stvorovi.

δ) Vanjska objektivna slava nečija jest samo vanjsko djelo nekog subjekta ,u koliko sačinjava predmet spoznaje i razlog ljubavi i hvale. Kod Boga vanjska objektivna slava jest savršenstvo, dobrota i odlika stvorova, koji su dionici božanskih savršenosti i preko kojih se stoga one očituju.

II. **Smisao postavljene teze o svrsi stvaranja.**

1. — **Kad govorimo o svrsi Božjeg stvaranja, ne može biti govora o svršnom uzroku u pravom smislu riječi** (causa finalis), jer bi to značilo, da je izvan Boga neko dobro, koje ga giba na djelovanje. Kad bi pak Božje htijenje zavisilo o nekom vanjskom dobru kao svome uzroku, Bog više ne bi bio apsolutno, najviše i neizmjerno savršeno biće. U Bogu možemo stoga govoriti samo o razlogu (ratio), zbog kojeg je Bog htio, da postanu stvorovi.

2. — **U tezi govorimo i o svrsi, koju je stvaranjem imao Bog** (finis operantis) **i o svrsi, koju imadu stvorovi.** U jednom i drugom slučaju radi se o posljednjoj svrsi (finis ultimus), t. j. svrsi, koja nije podređena nikojoj višoj svrsi.

3. — **Svrha, koju Bog stvaranjem želi postići** (finis qui) ne može biti to, da postigne neko dobro, kojeg još nema, nego samo, da saopći dobro, koje već posjeduje (finis communicandus vel diffundendus), t. j. da svoju vlastitu dobrotu saopći stvorenjima. Svrha pak stvorenja, u koliko je promatramo kao svrhu stvaranja, jest, da stvorovi budu dionici Božje dobrote (bonitas divina participanda). Svrha stvaranja promatrana u stvorovima jest dobro, koje još nije postojalo, nego se stvaranjem istom stiče i na neki način proizvodi (finis acquirendus et efficiendus).

4. — **Formalna svrha stvaranja** (finis quo) ili način, kako Bog, odnosno stvorovi, polučuju svrhu stvaranja.

a) Ako promatramo stvaranje sa strane Božje, vidjeli smo, da Bog kao djelatni uzrok stvaranjem ništa novo ne stiče, nego samo saopćuje svoju dobrotu. Prema tomu ne može kod njega biti govora o nekom polučivanju u pravom smislu (adeptio), jer ništa novo ne stiče, nego samo o polučivanju u nepravom smislu (quasi adeptio). Formalna svrha (finis quo) stvaranja jest dakle: saopćivanje Božje dobrote ili Božja dobrota saopćena.

b) Ako promatramo stvaranje sa strane stvorova, onda se govori o sticanju i posjedovanju u pravom smislu riječi. Formalna svrha (finis quo) za stvorove jest dioništvo na Božjoj dobroti (participatio divinae bonitatis) ili dobrota Božja, koliko na njoj imadu dioništva stvorovi (bonitas divina participata). Saopćivanje dobrote Božje i dioništvo stvorova na toj dobroti zove se: vanjska slava Božja.

5. — **Subjektivna svrha stvaranja ili subjekt, kome je stvaranje namijenjeno (finis cui).**

a) Subjekt, kome se stvaranje namjenjuje (finis cui) jest Bog, ali ne kao subjekt koristi. Bog naime stvara iz ljubavi k svojoj dobroti, da je saopći stvorovima. Stvarajući dakle svijet Bog hoće sebi ili za sebe (finis cui) to, da bude izvor dobrote i da njegova dobrota bude saopćena, razlivena. On dakle stvaranjem ne stiče neko dobro, nije se njime okoristio, nije postao subjekt koristi (subjectum utilitatis).

b) S obzirom na stvorove treba naprotiv reći, da oni stvaranjem stvarno nešto dobivaju. Oni dakle postaju subjekt koristi (subjectum utilitatis).

c) Da se ne miješa subjektivna svrha stvaranja (finis cui), t. j. subjekt, koji stvaranjem ne dobiva koristi, i subjekt, koji prima korist u strogom i istinskom smislu (subjectum utilitatis), treba istaknuti, da se samo za Boga, koji stvara, kaže, da je naprosto subjektivna svrha stvaranja (finis cui), dok se za stvorove kaže, da su ne subjekt, kome je namijenjeno stvaranje (finis cui), nego subjekt koristi (subjectum utilitatis)

6. — **Dobrota, o kojoj govorimo, jest dobrota u ontološkom smislu.**

7. — **O vezi ili odnosu između stvaranja i slave Božje.**

Kazali smo, da je dobrota Božja razlog, zašto Bog hoće ono, što je od njega različno. Kad bi naime nešto izvan Boga moglo biti razlog Božjeg htijenja, onda Bog ne bi više bio sam sebi dovoljan. No, ako Bog sve izvan sebe hoće poradi svoje dobrote, onda sve to drugo mora biti u odnošaju prema Božjoj dobroti. Taj je odnošaj dvostruk:

a) U koliko stvorovi izlaze iz Boga, u toliko su dionici božanske dobrote (participant bonitatem divinam), jer je svaka stvorena dobrota učinak božanske dobrote i iz nje istječe. U koliko su pak stvorene stvari slične Bogu, očituju njegovu dobrotu, i to se očitovanje zove vanjska objektivna slava Božja.

b) No ovo očitovanje božanske dobrote traži kao svoj naravni završetak i nadopunjenje, da postoje stvorena razumna bića, za koja će biti ono očitovanje. U protivnom bi slučaju ono očitovanje bilo beskorisno i manjkavo, jer ne bi imalo svoga najbližeg i naravnog cilja. Bog je dakle stvarajući htio nekome očitovati svoju dobrotu. Sebi je nije trebao očitovati. Slijedi dakle, da Bog, kad stvara, hoće također, da on i njegova dobrota budu spoznani i ljubljeni od stvorova. Drugim riječima Bog, kada stvara, saopćuje svijetu sve svoje savršenosti, dakle spoznaju i ljubav. No time, što Bog u određenom stupnju hoće da savršenstva svoje spoznaje i ljubavi saopći svijetu, jasno je, da hoće, da svijet to saopćenje spozna i prizna, i to se zove formalna vanjska slava Božja.

8. — **Odnos između slave Božje i sreće stvorova.**

Blaženstvo čovjeka kao razumnog bića stoji u tome, da posjeduje Boga, neizmjerno dobro. To se posjedovanje ostvaruje time, da čovjek Boga spoznaje i ljubi, a iz tih čina nastaje najveće veselje i radost. Nesavršeno posjedovanje Boga jest ovdje na zemlji, a savršeno na nebu, u neposrednom gledanju i ljubavi Boga. Odakle je očito, da se čovječja sreća stvarno ne razlikuje od formalne slave Božje, koju Bog hoće stvaranjem postići. Isti su naime čini, kojima dajemo slavu Bogu, i čini, kojima stičemo blaženstvo. Spoznaja i ljubav Boga čine i slavu Božju i naše blaženstvo. No ipak je među njima pojmovna razlika. Slava Božja, jer se odnosi na Boga, jest daleko višeg reda, nego sreća stvora. Zato je Bog i slava Božja prvotna, glavna svrha stvaranja, a razumna narav i njezino blaženstvo drugotni cilj. Ako se stoga razumno biće u svome djelovanju i teženju ne drži ovoga reda, onda se niti Bogu ne daje nužna slava, ali niti je samo stvorenje uistinu sretno.

III. **Protivnici.**

1. — Svršnost svijeta uopće poricali su predkršćanski materijalisti, koji su isključivši svako božanstvo pridjevali sastav i pojave svijeta materiji i slučaju.

2. — Ovu su misao obnovili moderni materijalisti i evolucijonisti (Darvin, Spencer, Haeckel), koji su tobožnju prividnu svršnost svijeta tumačili borbom za život, zakonom selekcije i prilagođivanjem vanjskim okolnostima.

3. — Descartes, Bayle, King, Kant, Wegscheider učili su, da je svrha Božja u stvaranju i svrha stvorova jedino i isključivo sreća stvorova.

4. — G. Hermes i A. Günther učili su, da je prvotna svrha Božja u stvaranju i prvotna svrha stvorova sreća stvorova, a drugotna svrha slava Božja.

5. — Ed. de Hartmann i drugi monisti porugljivo predbacuju, da je po teizmu svrha stvaranja i stvorova sreća samog Boga, koji je stvorio svijet i na njemu ljude zato, da imade gledaoce, koji će mu na slavu pljeskati.

6. — Da stvaranje sa strane Božje i stvorovi nemaju nikakve svrhe, učio je Hartmann, materijalistički monisti, a osobito H. Schell (31).

IV. **Katolička nauka.**

1. — **Da je svrha Stvoriteljeva (finis operantis) kod stvaranja saopćiti svijetu svoju dobrotu, definirani je članak vjere.**

Vatikanski koncil (s. 3. cap. 1) kaže: »Ovaj istiniti Bog sam je svojom dobrotom i svemoćnom silom, ne da umnoži svoje blaženstvo niti da ga postigne, nego da očituje svoje savršenstvo preko dobara, koja udjeljuje stvorovima, najslobodnijom odlukom, — stvorio jednu i drugu narav iz ništa» (DB. 1783).

(31) Katholische Dogmatik, 1890, II. 121—125.

2. — **Da je svrha stvorova (finis operis) slava Božja, isto je tako definirani članak vjere.**

Vatik. sabor (s. 3. cap. 5): »Ako bi tko zanijekao, da je svijet stvoren na slavu Božju, osuđen je« (DB. 1805).

Dokazi:

I. Svrha Stvoritelja kod stvaranja (finis operantis) jest, da se dobrota Božja saopći svijetu.

Da Bog stvarajući svijet nije mogao težiti za nečim, što nema, i što je istom trebalo postići (finis obtinendus) ili proizvesti (finis efficiendus), nego da se na stvaranje odlučio slobodno s težnjom, da stvorovima saopći svoju dobrotu i savršenost, dokazuje:

1. — **Sv. Pismo.**

a) U Otkr 1, 8 Bog se zove: »Α i Ω, početak i svršetak« Bog je dakle konačni i prvi uzrok, a kao takav može razlog svoga djelovanja crpsti samo u sebi i iz sebe.

b) Is 48, 11: »Radi sebe, radi sebe ću učiniti, da ne budem huljen, slave moje ne ću dati drugomu«. — Rim 11, 35, 26: »Jer je sve od njega, i po njemu . . . Ili tko mu je što prije dao, da mu se uzvrati«. — Hebr 2, 10: »Jer je dolikovalo njemu, radi kojega je sve i po kojem je sve«. — Sva ova mjesta ističu obe svrhe stvaranja, da je naime svrha Stvoritelja saopćivanje njegove dobrote, a svrha stvorova slava Božja.

c) Job 22, 3: »Što koristi Bogu, ako budeš pravedan? Ili što mu pridonosiš, ako bude neokaljan život tvoj?« — Dj 17, 25: »Niti prima službe od ruku ljudskih, kao da bi što trebao, kad on sam daje svima život i disanje i sve«. — Bog dakle stvarajući nije ničega trebao niti je dosljedno što izvan njegove dobrote moglo biti razlog stvaranja.

2. — **Sv. oci.**

Da je Bog zbog sebe sve stvorio, t j. zbog svoje dobrote, da je saopći svijetu, ističe već Origen († 254/55): »Kad je u početku stvorio ono, što je htio stvoriti, nije imao nikojeg drugog razloga stvarati, nego zbog sebe samog, naime dobrote svoje« (De princ. 2, 9, 6; RJ. 462; MG. 11, 230). — Njega slijedi sv. Augustin († 430): »U onomu pak, što se kaže: ‚Vidio je Bog, da je dobro', dosta je označeno, da Bog nije nikakvom nuždom nego samo dobrotom svojom učinio, što je učinio« (De civ. Dei 11, 24; RJ. 1751; ML. 41, 338). — Atenagora (2. st.): »Jasno je, da je Bog zbog sebe sama i dobrote i mudrosti, koja se sjaji u svim njegovim djelima, bio sklonjen, da stvori čovjeka« (De resur. mort. 12; RJ. 168; MG. 6, 998). — Irenej († 202): »Nije Bog oblikovao Adama, kao da bi trebao čovjeka, nego da ima, na koga bi položio svoja dobročinstva» (Adv. haer. 4, 14, 1; RJ. 231). — Grgur Naz. († 390): »No jer dobroti nije bilo dostatno, da se kreće samo u promatranju sebe same, nego se dobro moralo razliti i proširiti, jer tako dolikuje najvećoj dobroti: — zamislio je on najprije anđeoske i nebeske moći, i misao je bila djelo« (Or. 38, 9; RJ. 1005; MG. 36, 320). — Pseudo-Dionizije (oko 500): »Onaj, koji je uzrok svega, radi uzvišenosti dobrote sve ljubi, sve čini, sve usavršuje, sve uzdržava, sve obraća k sebi, i božanska ljubav jest dobra dobru radi dobra (bonus boni propter bonum)« (De div. nom. 4, 10; RJ. 2282; MG. 3, 708). — Sv. Ivan Damašć. († oko 749): »Jer je dakle dobar i od svake dobrote odličniji Bog, nije mu bilo dosta, da uživa u promatranju samog sebe, nego je po prevelikoj dobroti svojoj htio, da budu neka stvorenja, koja bi bila snabdjevena njegovim dobročinstvima i postanu dionici njegove dobrote« (De fide orth. 2, 2; RJ. 2349).

3. — **Iz razuma.**

Bog je razumno biće i stoga ne radi slijepim nagonom, nego spoznajom i voljom. To znači, da radi s nekom svrhom. No jer je Bog beskonačno savršeno i neovisno biće, ne može razlog njegova djelovanja, koji bi ga odredio i pokrenuo na djelovanje, biti izvan njega, nego samo u njemu. Bog, koji je sam sebi dostatan i potpuno blažen posjedovanjem i uživanjem sebe sama, ne treba nikakva dobra i dosljedno nikakva svijeta, koji bi mu uvećao slavu. Ono, što je Boga u njemu samomu moglo sklonuti na stvaranje, jest samo njegova dobrota, jer je svrha uvijek samo neko dobro. Ta pak dobrota ne može gibati Boga na stvaranje s drugoga razloga osim, da bude saopćena, jer se ona, kao neizmjerno savršena, umnožiti ne može.

Sv. Toma razvijajući ovaj dokaz tako brani neovisnost Božju, da kaže: »Nije saopćivanje dobrote (t. j. stvorovima saopćena dobrota) konačna svrha, nego radije sama božanska dobrota« (De pot. 3, 15 ad 14). Nadalje: »Bog ljubi svoju dobrotu i hoće, da bude umnožena onako, kako je moguće, naime po stvarima, koje su joj slične« (Sent. 2, d. 1, q. 2 a. 1).

II. Svrha stvorova jest, da budu dionici Božje dobrote ili da se Bog proslavi u svojim stvorovima, t. j. da se poluči vanjska slava Božja.
Svrha Stvoriteljeva (finis operantis) i svrha stvorova (finis operis) nijesu dvije različite svrhe, nego samo jedna jedina svrha promatrana sa dva razna gledišta. U koliko naime čast, koju Bog traži od stvorova, pretstavlja i očituje njegovu dobrotu.

To dokazuje:

1. — **Sv. Pismo:**

Sv. Pismo uči ovu nauku svuda, gdje se ističe, da je Bog konačni i najviši cilj i svrha svakog stvorenja. Svoju svrhu, da su naime na slavu Božju, postizavaju stvorovi time, što svaki prema stupnju svoga bitka i savršenstva očituje savršenost Božjeg bitka te tako Boga proslavljuje kao konačni cilj i svrhu svijeta. Dok to nerazumna bića čine samom svojom opstojnošću kao odrazi savršenosti Božjeg bitka, treba da razumna bića daju i formalnu slavu Bogu spoznajom svoga uma i priznanjem i ljubavlju svoje volje.
Vrlo je mnogo mjesta Sv. Pisma, koja upućuju na ovu svrhu stvorova. Za njihovo shvaćanje treba tek napomenuti, da je u mnogim izjavama Sv. Pisma izražena zajedno jedna i druga svrha stvaranja: dobrota Božja, koju Stvoritelj hoće da saopći i proslava Božja u stvorovima.
Ps 18, 2: »Nebesa kazuju slavu Božju«. — Is 6, 3: »Sva je zemlja puna slave njegove«. — Ps 96, 6: »Objaviše nebesa pravdu njegovu, i svi narodi vidješe slavu njegovu«. — Rim 11, 36: »Jer je sve od njega i po njemu i u njemu (*εἰς αὐτόν* = ad ipsum = prema njemu): njemu slava u vijeke!« — Rim 1, 20: »Jer što je na njemu nevidljivo od stvorenja svijeta, razabire se i opaža po stvorenjima, i njegova vječna sila i božanstvo, te oni nemaju izgovora. Jer premda upoznaše Boga, ne proslaviše ga kao Boga, niti mu zahvališe.«
Boga kao tvorni i svršni uzrok svijeta označio je apostol Pavao klasičnim riječima: » . . . radi kojega je sve i po kojem je sve — (propter quem omnia et per quem omnia — *δὶ ὅν τὰ πὰντα καὶ δὶ οὗ τὰ πάντα*). (Hebr 2, 10). Zato kaže sam Bog: »Svakog, koji zazove ime moje, na slavu sam stvorio njega, oblikovao sam ga i učinio ga« (Is 43, 7). Nerazumni stvorovi proslavljuju Boga naprosto time, da oni u sebi samima objektivno odrazuju slavu Stvoriteljevu. Ps 18, 1: »Nebesa kazuju slavu Božju i djela ruku njegovih javlja nebeski svod.«

Razumni stvorovi moraju objektivnu slavu stvaranja (gloria objectiva) pretvoriti u subjektivno slavljenje (gloria formalis) svojom spoznajom, ljubavlju i slavljenjem Božjim. Ta je slava stroga zapovijed Božja: »Gospodina Boga svog se boj i njemu jedinome služi . . . On je hvala tvoja i Bog tvoj« (5 Moj 10, 20 sl.).

2. — **Sv. oci.**

Nauka sv. otaca usko se veže na Sv. Pismo.
Tertulijan († 222/23) piše: »Što štujemo, Bog je, koji je svu ovu gromadu . . . iz ništa izažeo na ures veličanstva svoga« (Apol. 17; RJ. 275; ML. 1, 375). — Teofil Antiohijski (2. st.): »Sve je Bog iz ništa učinio, budući da prije nije bilo, da se po djelima spozna i dođe na glas veličanstvo njegovo« (Ad Autol. 1, 4; MG. 6, 1029; RJ. 171). — Ps. Dionizije (oko 500): »Cijeli ovaj svijet kao pisana knjiga namiče ti materiju za širenje slave Božje« (Orat. 2; MG. 44, 281). — Grgur Naz. († 390) nazivlje svijet: »velikim i čudesnim glasnikom veličanstva svoga (Božjeg)« (Orat. 44, 3; MG. 36, 605). — Laktancije (†310): »Zato je svijet nastao, da se rodimo; zato se rađamo, da spoznamo Boga, stvoritelja i nas; zato ga spoznajemo, da ga štujemo —« (Div. Inst. 7, 6, 1; ML. 6, 757; RJ, 643).

3. — **Iz razuma.**

a) Bog je stvoritelj svijeta. On je apsolutno prvi i najsavršeniji tvorni i uzorni uzrok svijeta. Po naravi stvari (ontološki) je posve i jedino ispravno, da Bog bude priznat i najvišom i sveopćom svrhom i ciljem sve hvale i slave. Kad bi naime Bog slavljenje, koje imade davati stvorenje, usmjerio na drugi subjekt, on bi poremetio stvarni odnos bića, jer po naravi stvari svako djelo slavi svoga uzročnika.

b) Svijet teži na onaj način za svojim ciljem, na koji način Bog stvarajući svijet radi zbog cilja ili svrhe. No Bog stvarajući svijet ne radi zato, da svojim djelovanjem nešto steče, nego da svojim djelovanjem nešto dade i saopći. Prema tome svijet nije usmjeren prema Bogu kao prema cilju ili subjektu, za kojeg bi se stvaranjem imalo nešto postići, nego kao prema svrsi ili cilju, na čijem će savršenstvu svijet postati dionikom i tako se usavršiti i upotpuniti. No ova savršenost svijeta, jer je od Boga dobivena, propovijeda, oglašuje i objavljuje Boga. Ona naime kao dioništvo Božje savršenosti nosi na sebi neku sliku božanstva te nas glasom sviju stvore-

nja zove, da Boga ljubimo i slavimo. Svijet je dakle konačno određen zato, da slavi Boga (31a).

c) Ako je Bog stvarajući svijet htio saopćiti i očitovati svoju dobrotu preko samog stvorenog svijeta, jasno slijedi, da je svijet po naravi svojoj određen, da bude dionik Božje dobrote i da tu dobrotu očituje i oglašuje. Inače Božje djelo ne bi bilo mudro uređeno.

To je očito. Svrha djela naime vidi se i spoznaje iz njegove naravi, jer je svrha ono, na što djelo po svojoj naravi teži. No svijet je sjajni odraz i očitovanje Božjih savršenosti, koje se bilo na koji način odsjevaju u svim stvorovima. Razumna pak narav snabdjevena je umom i voljom, kojima može Boga poznati i ljubiti. Stoga čovjek iz opstojnosti svijeta spoznaje opstojnost Stvoritelja, iz reda i sklada u svijetu mudrost i pravednost Stvoriteljevu, iz savršenosti svijeta savršenost Stvoritelja. Tako čovjek biva po naravi potican, da ljubi onoga, iz koga proističu tolika dobra. Isporeďujući pak Stvoritelja sa stvorovima vidi, da je Stvoritelj biće najvećeg veličanstva, odličnije i veće od svega, što postoji. Stoga je čovjek opet po naravi potican, da Boga štuje i hvali. No u ovim činima spoznaje, ljubavi i hvale stoji vanjska slava Božja. Dakle sav je svemir usmjeren prema Bogu kao cilju, u koliko se u svim dijelovima svemira u nekom nasljedovanju Božja dobrota očituje na slavu Božju. U nerazumnim stvorenjima ta je slava objektivna (gloria externa objectiva) a u razumnim stvorovima formalna (gloria externa formalis).

Napomene:

1. — **Drugotna i najbliža svrha tjelesnog svijeta jest dobro i sreća čovjeka.**

Vidjeli smo, da je prvi, glavni, vrhovni, konačni cilj stvorova (finis operis) proslava Božja. Drugotna pak ili najbliža svrha stvorova jest njihova sreća, a napose dobro i sreća čovjekova.

Ovu nauku zabacuje L e i b n i z. D e s c a r t e s je zove doduše dobrom, jer potiče čovjeka na ljubav prema Bogu, ali drži, da nije istinita. Ne čini mu se naime vjerojatno, da je Bog sve na ovom svijetu stvorio radi čovjeka, jer je na ovom svijetu bilo i jest mnogo toga, što čovjek nije mogao uopće upoznati. Uz Descartesa pristali su mnogi, kojima je na čelu Pavao J a n e t, koji kaže, da je spomenuta nauka antropocentrična, pak je stoga sa sličnom geocentričnom naukom treba zabaciti.

(31a) Isp. S. C. G. 3, 18.

Da je dobro i sreća čovjekova drugotna svrha svijeta (podređena slavi Božjoj), očito je:

a) I z S v. P i s m a.

Sv. Pismo s jedne strane ističe, da je vidljivi svijet stavljen na službu i korist čovjeka, a s druge strane, da je čovjek određen za slavu Božju. Odatle je očito, da je sreća čovječja drugotna svrha svijeta.

O podređenosti svijeta čovjeku govori: 1 Moj 1, 28, sl.: »Rastite i množite se i napunite zemlju i vladajte njom i budite gospodari riba morskih i ptica nebeskih i svih životinja, što se miču na zemlji«! Zatim: 1 Moj 1, 29: »I reče Bog: Evo dao sam vam sve bilje, što nosi sjeme na zemlji, i sva drveta, koja imadu u sebi sjeme po vrsti svojoj, da bude za hranu vama«. Isto se tvrdi i za nebeska tjelesa. 5 M o j 4, 19: »Da ne bi kako podigavši oči k nebu vidio sunce i mjesec i sve zvijezde nebeske i prevarivši se klanjao im se i služio onomu, što je stvorio gospod Bog tvoj za službu svim narodima, što su pod nebom«.

Bilješke: 1. Odatle ipak ne slijedi, da osim čovjeka nema razumnog stvora, koji bi stanovao možda u nekom svemirskom mjestu. Ne tvrdimo naime, da su sva nebeska tjelesa stvorena od Boga samo radi čovjeka, nego da su ona na neki način usmjerena njemu na službu i pokornost.

2. Naveli smo dokaz za tvrdnju o podređenosti svijeta čovjeku. Prije smo također dokazali opstojnost čovječje podređenosti Bogu. O toj podređenosti čitamo napose u E f 1, 5 sl.: »Koji nas je preodredio po Isusu Kristu sebi na posinaštvo ... na pohvalu slavne milosti svoje ... da mi budemo na hvalu slave njegove«. — Sam Božji Sin sve svoje djelovanje upravlja na slavu Božju: »Ja sam te proslavio na zemlji, djelo sam svršio« — Stoga i sretni i blaženi život na nebesima nije drugo nego trajna hvala i proslava Stvoritelja. »Dostojan si, Gospodine i Bože naš, da primiš slavu i čast i silu, jer ti si stvorio sve, i po tvojoj volji bitišu i stvoreno je« (Otkr 4, 11). U podređenosti svijeta čovjeku, a čovjeka Bogu gledamo, kako se ostvaruje divni opticaj, koji se zbiva na taj način, da sve izlazi iz Boga kao prvog uzroka te se preko Krista kao središta svijeta vraća k Bogu kao svome konačnom uzroku prema riječima apost. Pavla: ... sve je vaše, a vi ste Kristovi, a Krist je Božji« (1 Kor 3, 22, 23).

b) I z s v. o t a c a.

Spomenut ćemo tek neke. — S v. P r o s p e r A k v i t a n s k i († oko 463): »Nebo naime i zemlja i more i svako stvorenje,

koje se može vidjeti i spoznati, osobito je određeno na tu korist ljudskog roda, da razumna narav promatrajući toliko vrsta, kušajući tolika dobra, primajući tolike darove, uroni u štovanje i ljubav svoga začetnika, jer sve ispunja Duh Sveti, u kome živimo, mičemo se i jesmo« (De vocat. Gent. 1, 2, c. 4; ML. 51, 690). — Klement Aleks. († 215): »Premda ono, što je na nebu, nije umijeće ljudi, no ipak je radi ljudi bilo učinjeno« (Cohort. Ad Gent. c. 4; MG. 8, 164). — Sv. Ivan Zlatousti († 407): »Nazvao ga je dakle (čovjeka) slikom po zapovjedništvu i vlasništvu, a ne ni po čemu drugom. Bog je naime stvorio čovjeka poglavicom svega, što je na zemlji, i ništa na zemlji nije veće od čovjeka, nego je sve pod njegovom vlašću« (In Gen. hom. 8, n. 3; MG. 53, 72). — Sv. oci nazivlju često ovaj svijet kraljevskom kućom, u kojoj stanuje čovjek postavljen od Boga kraljem i gospodarom.

c) Nauku kat. bogoslova izrazio je sv. Toma u I. q. 65 a. 2. Opovrgnuvši naime Origenovo mišljenje, koji je učio, da Bog nije stvorio tjelesne naravi po prvotnoj svojoj nakani, nego zato, da bude na kazan razumnom stvorenju, koje je sagriješilo, kaže: »Treba promisliti, da iz svih stvorenja biva sastavljen sav svemir kao cijelo iz dijelova. No ako hoćemo označiti svrhu nekog cijelog i njegovih dijelova, naći ćemo ponajprije, da su pojedini dijelovi poradi svojih djelovanja (propter suos actus), kao što je oko za gledanje. Drugo pak (naći ćemo), da je neznatniji dio zbog odličnijeg; kao što je sjetilo radi razuma, a pluća radi srca. Treće pak (naći ćemo), da su svi dijelovi zbog savršenosti cijeloga, kao što je i materija radi forme; dijelovi su naime kao materija cijeloga. Nadalje pak čitav je čovjek radi nekog vanjskog cilja, t. j. da uživa Boga.« Zatim nastavlja:

»Tako je dakle i u dijelovima svemira svako stvorenje zbog svoga vlastitog djelovanja i savršenosti. No drugo, neznatnija stvorenja su radi odličnijih, kao što su stvorenja, koja su ispod čovjeka, zbog čovjeka. Nadalje pojedina stvorenja jesu zbog savršenosti čitavog svemira. Nadalje opet sav svemir s pojedinim dijelovima određen je prema Bogu kao prema cilju, u koliko se u njima po nekom nasljedovanju (per quandam imitationem) božanska dobrota iznosi pred oči na slavu Božju. Premda razumna stvorenja na osobiti način povrh toga imadu kao cilj Boga, koga mogu polučiti svojim djelovanjem, spoznanjem i ljubavlju. I tako je jasno, da je božanska dobrota svrha svega tjelesnoga.«

2. — Slava Božja i kazna prokletnika.

Kao što smo već spomenuli, slava Božja postizava se kod razumnih stvorova time, što oni Boga spoznaju, ljube i slave, a u tome se upravo sastoji i blaženstvo čovjeka. I što je veća blaženost stvora, to je i intenzivnija slava Božja. Osuda prokletnika ne osujećuje konačnog cilja svijeta. I to ponajprije ne zato, što Bog i kod prokletnika postizava određenu mjeru vanjske slave Božje, a nadalje za to, što je pakao objavljivanje i proslava pravednosti Božje... No premda Bog svoju slavu postizava i u kazni prokletnika, ipak on hoće najprije (voluntate antecedente) slavu svoju ne u škripanju zubi osuđenika, nego u veselju pravednika. Bog teži, da što veću svoju slavu postigne u što većoj našoj sreći. Lesije († 1623) o tom kaže ovako: »Stoga u najvišoj vanjskoj Božjoj slavi sadržava se formalno i na unutarnji način (intrinsece)najviše naše dobro tako, da se bez njega (ona) ne može zamisliti. I tim samim, što Bog hoće i traži onu slavu, hoće i traži najviše dobro i korist našu. Stoga ne smijemo Bogu zato, što traži svoju slavu, dati manje slave, nego zato, što traži naše spasenje, jer njegova slava jest naše spasenje« (De perf. div. 14, 3, 36).

3. — O ljubavi, kojom Bog ljubi stvorove.

a) O formalnom razlogu, zbog kojeg Bog ljubi stvorove.

Općenitije i vjerojatnije je mišljenje, da je formalni razlog, zbog kojeg Bog ljubi sve stvorove, Božja dobrota, koja je ljubljena zbog sebe. Nema dvojbe, da Bog ljubi stvorove. Oni su dakle materijalni objekt njegove ljubavi. Bog u njima također ljubi upravo onu dobrotu, koju posjeduju. No ti stvorovi ne mogu sami odrediti Božju volju, da ih ljubi. Mora dakle postojati drugi formalni motiv ili razlog, poradi kojeg jedino Bog može ljubiti stvorove, a to je dobrota samog Boga.

b) Bog nas ljubi ljubavlju dobrohotnosti (amore benevolentiae et amicitiae), a ne požude (concupiscentiae).

α) Bog nas ne ljubi ljubavlju požude (amore concupiscentiae), jer se ta ljubav odnosi prema ljubljenome, u koliko odatle imade koristi onaj, koji ljubi. Tom ljubavi naime ljubimo neku stvar ili osobu radi sebe ili hoćemo drugome dobro zato, da odatle proisteče za nas kakvo dobro. Takva ljubav pretpostavlja u ljubitelju neku nesavršenost, koja u Bogu ne može postojati.

β) Bog nas ljubi ljubavlju dobrohotnosti (amore benevolentiae).
Ljubav dobrohotnosti odnosi se na ljubljenoga ne zato, što bi odatle za ljubitelja proisticalo kakvo dobro, nego, u koliko je to dobro samog ljubljenoga. No ljubljeni može biti ljubljen ili poradi samog sebe (kod ljudskog prijateljstva) ili tako, da ljubljeni biva doduše ljubljen zato, da njemu samome hoćemo neko dobro, a u onom dobru ne tražimo svoje koristi, ali ipak ne biva ljubljen poradi sebe nego poradi drugoga, naime Boga.
Ljubav dobrohotnosti u Bogu, koju on imade prema nama, jest istinska, prava ljubav stvorova, ali ne poradi stvorova nego poradi Boga.

4. — **Ljubav Božja prema ljudima je nadasve darežljiva.**

a) Sv. Toma pozivajući se na arapskog filozofa Avicennu često naglasuje ovu istinu: »(Bog) ne će nekome saopćiti svoje dobrote zato, da njemu odatle nešto priraste, nego, jer samo saopćivanje njemu kao izvoru dobrote dolikuje. Dati pak ne radi kakve koristi, koja se očekuje iz davanja, nego radi same dobrote i prikladnosti davanja, jest čin darežljivosti. Bog je dakle nadasve darežljiv te se, kako kaže Avicenna, samo on sam može u pravom smislu nazvati darežljiv« (S. c. G. 1, 93).

b) Ta se darežljivost niti umanjuje niti uništuje time, što Bog sve hoće zbog sebe, i to za to, jer Bog ne radi iz želje za svojom dobrotom, nego iz ljubavi prema njoj. T. j. ne radi, da nešto stekne, nego da saopći i dade.

5. — **Po mišljenju mnogih bogoslova Bog nije mogao stvoriti svijeta bez razumnog stvora, koji će iz stvorenog svijeta spoznavati Stvoritelja.**

Razlog je ovog mišljenja u tome, što Bog stvorivši svijet bez razumnog stvora ne bi nikome mogao očitovati bogatstva svoje dobrote, niti bi postojalo stvorenje, koje bi slavilo Stvoritelja. Nerazumna naime bića ne slave Boga formalno nego samo objektivno, u koliko su odraz Božje savršenosti i stoga predmet ili znak, iz kojeg razumni stvor može spoznati i hvaliti Boga, a u toj baš spoznaji i hvali stoji formalna slava Božja. »Bog bi stoga — kaže na pr. Urraburu († 1844) — bio sličan kralju, koji bi iznio svoje bogatstvo i blago i postavio ga brižno u najljepšem redu, no tako, da ga nitko ne bude promatrao; isto bi tako sav svemir bio poput glazbenog instrumenta, na kojem nitko ne bi mogao zasvirati, ili poput pozorišne glume, koja ne bi bila pokazana nikakvim gledaocima. Zato je razumno stvorenje nužna dopuna svijeta, ne samo, što je ono najodličnije biće naravi, nego jer se ono traži baš zato, da nerazumna i tupa narav uzmogne pravo slaviti Boga, kao što se vidi iz Nišanina, Augustina i Prospera, koji su gore pohvaljeni« (Cosmol. n. 90 s. 339). Slično misle Mayr (32), Maurus (33), Spagni (34), Van der Aa (35), Tepe (36).

Drugi opet misle, da je Bog mogao stvoriti jedino i samo nerazumna bića. Bog naime može stvarati, ili da saopći svoju dobrotu (bonitas ut communicanda), ili da je očituje (ut manifestanda) ili zato, da bude slavljena (ut glorificanda). Ako je Bog stvaranjem htio svoju dobrotu objaviti, ili je stvarao zato, da ta dobrota bude slavljena, onda je nužno morao stvoriti razumno biće, jer samo ono može spoznati, ljubiti i hvaliti Božju dobrotu. No ako je Bog stvaranjem htio samo saopćiti svoju dobrotu, drže ti bogoslovi, da je Bog mogao stvoriti samo nerazumne stvorove, jer bi i u tom slučaju Bog bio posljednja svrha stvari, što je za stvaranje dosta. Ovi se bogoslovi pozivlju na sv. Tomu.

Bilješke.

I. Poteškoće protiv nauke, da Božja svrha u stvaranju ili razlog, da Bog stvara, jest to, da saopći svoju dobrotu (bonitas Dei communicanda).

1) Svrha je ono, što giba. No Bog se ne može gibati. Dakle ne može raditi zbog svrhe.
O.: Istina je, da svrha giba, uzeta kao svršni uzrok (causa finalis). No, ako se svrha uzme kao svršni razlog (in sensu rationis finalis), onda se za nju ne može reći, da giba u pravom smislu (proprie), nego samo u nepravom (improprie). Istina je također, da Boga ne može nešto kao uzrok gibati na djelovanje, ali u Bogu može postojati razlog njegovog djelovanja (ratio finalis).
2) Svrha usavršuje onoga, koji djeluje. No Bog se ne može usavršiti. Dakle Bog ne može raditi zbog svrhe.
O.: Onoga, koji djeluje ili radi, usavršuje ona svrha, kojom se polučuje nešto, čega još nema (finis efficiendus). No ne usavršuje ga svrha, koja stoji u tome, da se već postojeće dobro saopći ili dade (finis diffundendus). Ovakva svrha pretpostavlja, da je djelatni subjekt već savršen, a ne da istom svojim djelovanjem savršenost postizava.

---

(32) Phil. perip. p. 2. d. 1 q. 5, n. 389.
(33) Quaest. phil. l. 3 q. 2.
(34) De mundo, prop. 9 n. 338.
(35) Theol. nat. prop. 61. Coroll. 1.
(36) Inst. Theol. t. 2. n. 661.

Kod stvaranja treba razlikovati dvoje: stvar, koja je svrha, samo naime dobro, koje se imade postići (finis qui), i djelovanje (actio), kojim se to dobro mora polučiti. Bog se ne usavršuje ni u jednom slučaju. Ne u prvom, jer svrha, za kojom Bog stvarajući teži (finis qui, finis cuius gratia, finis objectivus), nije neko dobro, koje bi Bog htio proizvesti i postići, kao da ga do sada nije imao (finis efficiendus, acquirendus), nego dobro, koje se imade saopćiti (finis communicandus). Ne usavršuje se Bog ni u drugom slučaju, jer Božje djelovanje τὸ agere Dei) nije neki akcident, nego sama Božja supstancija.

3) Dobrota Božja, jer je ona motiv ili razlog neizmjerne vrijednosti, gibala bi Boga nužno. Kad bi dakle Bog stvarao sa svrhom, da saopći svoju dobrotu, slijedilo bi, da bi on stvarao nužno, što se protivi Božjoj slobodi. Slijedi dakle, da Bog nije mogao stvarati, da saopći svoju dobrotu.

O.: Dobrota Božja oduzima Bogu unutarnju slobodu tako, da Bog nije slobodan u tome, da svoju dobrotu ljubi ili ne. Dobrota Božja nužno giba Boga, da sebe ljubi. No iz toga ne slijedi, da dobrota Božja giba Boga, da prema vani djeluje nužno. To bi se samo onda dogodilo, kad bi svrha Božjeg djelovanja (finis qui) bilo neko dobro, od kojeg bi Bog mogao imati koristi, a ne, ako je ta svrha dobro, koje se stvaranjem imade drugome saopćiti.

4) Za onoga, koji djeluje zbog neke svrhe, bolje je, da njegovo djelovanje postoji, nego da ne postoji. No za Boga nije bolje, da svijet jest, nego da nije. Dakle Bog ne radi zbog svrhe.

O.: Za onoga je bolje, da djelovanje, kojim hoće da postigne cilj, postoji, nego da ne postoji, koji hoće da polući, što još nema (finis obtinendus), ili, koji radi iz želje za ciljem (ex desiderio finis). No ne može se to reći za onoga, koji radi zbog svrhe ili cilja, koji se imade drugima saopćiti (ex amore finis).

5) Svaka je narav zbog svoga djelovanja. Stoga svaka narav teži za svojim djelovanjem. No djelovanje naravi nije Božja dobrota. Dakle svaka narav ne teži na božansku dobrotu.

O.: Istina je, da je svaka narav zbog svoga djelovanja i da za njim teži. Za djelovanje pak naravi dopuštamo, da ono nije sama dobrota Božja uzeta u svome bitku, no ono je svakako dobrota Božja uzeta kao slika, odraz Božjeg bitka. Djelovanje naime naravi jest neko savršenstvo naravi. No savršenstvo naravi jest neko dioništvo Božje dobrote. Narav dakle težeći za svojim djelovanjem, tim samim teži na svoje savršenstvo ili na dobrotu Božju, da joj bude dionikom (in bonitatem divinam ut participandam).

II. Teškoće protiv nauke, da je svrha stvaranja sa strane svijeta, dakle svrha stvorenih bića (finis operis, effectus), izvanja slava Božja.

1) Onaj, koji radi zbog svoje slave, jest slavohlepan i ohol. No Bog to nije. On dakle ne radi poradi svoje slave.

O.: Onaj, koji radi zbog istinske i dužne slave i časti nije slavohlepan i ohol. Takvim se može nazvati tek onaj, koji radi zbog isprazne slave (vana gloria). Isprazna pak slava može biti na tri načina. Ponajprije tako i zato, što se slava traži zbog onog, što nije slave vrijedno. Nadalje zato, što sud onog, od koga se slava traži, nije siguran. Konačno zato, što onaj sam, koji teži za slavom, tu svoju težnju ne usmjeruje prema pravom cilju, naime na čast Božju i spas bližnjega. Slava pak Božja, u pretpostavci, da postoje stvorenja, jest nužna i nju stvorenja duguju Bogu i to tako, da se ta slava ne može više usmjeriti i odrediti ni za koji dalnji cilj ili svrhu.

2) Tko traži čast, jest častohlepan, makar čast zaslužuje. No častohleplje je i po razumu i po objavi zabranjeno.

O.: Istina je, da je častohlepan onaj, koji na neuredan način ide za časti, makar je zaslužuje. No nije častohlepan onaj, koji teži za čašću na uredan način. No Bog traži svoju slavu na najopravdaniji i najuredniji način. Pače, kad te slave ne bi tražio, ne bi uredno radio.

3) Onaj, koji bi tražio, da zbog darovanih dobročinstava bude spoznat, hvaljen i uzvisivan od onoga, komu je učinio dobročinstva, bez dvojbe ne bi radio ispravno. Slijedi dakle, da tako treba s jednakog razloga misliti i o Bogu.

O.: Ipsoredbe nema. Sv. Augustin ovdje zgodno kaže: »da je za onoga pogibeljno sebi se svidjeti, koji se treba čuvati, da se ne uzoholi. Onaj pak, koji je nad svima, kolikogod se hvali, ne uzdiže se visoko. — Nama je naime od koristi spoznati Boga, a ne njemu, niti njega spoznaje svatko, ako se ne otkrije onaj, koji poznaje« (In Joh, t. 58 n. 3; ML. 35, 1793).

4) Ako je svrha stvorova izvanja slava Božja, onda Božji darovi gube na cijeni, jer Bog konačno sve usmjeruje na svoje dobro. Ako na pr. neki plemić zaodjene svoje sluge sjajnim odijelima ne radi njihove koristi, nego zbog vlastite slave, ne će se on moći smatrati dobročiniteljem i darežljivim prema svojim slugama.

O.: Bog ne usmjeruje konačno sve na svoje dobro tako, da bi isključivao naše dobro. Usmjerujući pak sve na svoje dobro ne usmjeruje on to na svoj probitak ili korist, nego na svoju slavu. Mi smo naime sami ili jedini, na čiju je korist i probitak sve učinjeno. Što pak Bog konačno sve usmjeruje na svoju slavu, to nužno slijedi iz njegova beskrajnog veličanstva i naravi stvorova. Stoga je ludo i bezbožno tražiti, da Bog nas ljubi kao konačni cilj tako, da ne usmjeri konačno na svoju slavu ono, što radi na našu korist. Primjer o plemiću ne vrijedi. Plemić naime u navedenom slučaju ne traži koristi svojih slugu, nego samo teži za svojom slavom. Niti on njima čini dobro iz osjećaja dobrohotnosti, nego samo iz vlastite ljubavi prema sebi. Bog pak uistinu traži našu korist i to nam on daje iz ljubavi dobrohotnosti (ex amore benevolentiae). »Što više — kaže Lesije, — najveću slavu svoju postavio je u najveću dobrohotnost i dobročinstvo. Kao kad bi neki knez, koji je najmoćniji i ničega ne treba, svu svoju slavu postavio u dobrohotnost i darežljivost prema podložnicima te bi najveću njihovu sreću smatrao, da je najveća njegova slava, tko ne bi rekao, da najvećom ljubavi i najvećom hvalom treba počastiti ovog kneza zato, što na taj način traži slavu« (Lessius, De perf. div. 1, 14 c. 3 n. 61).

III. Teškoće protiv nauke, da je drugotni i bliži cilj tjelesnog svijeta čovječje dobro.

1) Imade na svijetu mnogo škodljivih i beskorisnih bića, kao što su na pr. zmije, trnje, drač i mnoge druge stvari, koje se nalaze na dnu mora ili u utrobi zemlje. Nijesu dakle sve stvari na ovom tjelesnom svijetu stvorene za čovjeka.

O.: Dopuštamo, da imade mnogo škodljivih stvari za čovjeka, no to je iza istočnog grijeha. Prije grijeha pak ove stvari nijesu bile škodljive. Što više

one i sada iza grijeha donose neku korist. Jednako treba poreći, da imade mnogo beskorisnih stvari, premda dopuštamo, da imade mnogo stvari, kojih koristi mi ne spoznajemo. No i one stvari, koje su iza grijeha postale škodljive, ipak su za čovjeka od neke koristi, jer »čovjek, kako kaže sv. Toma, postaje time ponizniji« (In 2 dist. 1 q. 2 a. 3 ad 4).

2) Djelatni uzrok, ako radi ispravno i uredno, ne može htjeti i težiti za onim, što je niže i neznatnije od njega. No čovjek je od Boga neizmjerno niži i neznatniji. Bog dakle ne može ništa raditi zbog čovjeka.
O.: Sigurno je, da djelatni uzrok, koji hoće da djeluje pravilno, ne može svojim djelovanjem htjeti ništa niže i neznatnije od sebe kao posljednju i glavnu svrhu. No može to htjeti kao drugotni cilj ili svrhu.

3) Nije znak razboritog umjetnika, da proizvede mnogo velikih sredstava radi nečega, što je maleno i neznatno. No ljudska narav jest kao nešto najmanje u svemiru. Čini se dakle smiješnim, da je sav svemir stvoren radi čovjeka (37).
O.: Ljudska narav jest doduše u svemiru nešto maleno svojom kolikoćom, ali ne savršenošću. Čovjek naime po svojem razumu nadvisuje sva tjelesna stvorenja savršenošću, odličjem i dostojanstvom. Nije stoga neprikladno i nezgodno, da je sva tjelesna priroda usmjerena na čovječju korist.
Dakako treba spomenuti, da čovjek nije svrha tjelesnih bića u tom smislu, kao da bi on bio konačna težnja, kuda su usmjerena sva bića, nego u tom smislu, da je čovjek onaj, kome prema nakani i uređenju Stvoriteljevu dolazi korist od svakog stvora.

Palmieri, De creatione et de praecipuis creaturis, th. 10—11; Kleutgen, Theologie der Vorzeit I.ª n. 428 sl.; B. Beraza, N. dj. 106—134; Lercher, II. 215—225; Tepe, Inst. theol. vol. II. p. 453 sl.; Ch. Pesch, III. 34—40; Diekamp-Hoffmann, II. 17—21; Lahousse, De Deo creante et elevante. 103 sl.; B. Bartmann, I. 258—261; Pohle-Gierens, Dogmatik I. 384—389; L. Janssens, VI. 48 sl.

POGLAVLJE III.: SVOJSTVA BOŽJEG STVARALAČKOG ČINA

Dokazavši opstojnost stvaranja i razglobivši uzroke Božjeg stvaralačkog čina, treba da još promotrimo njegova svojstva, oznake ili atribute. Pokazat ćemo stoga u ovom poglavlju, da je taj čin bio slobodan, da je nesaopćiv, svojstven samo Bogu te da po svomu učinku nije od vijeka nego u vremenu.

§ 6. BOG JE SVIJET STVORIO SLOBODNO

1. — **Objašnjenje.** Naša je svrha da dokažemo, da je Bog stvarajući svijet bio tako slobodan, da ga je uopće mogao stvoriti ili ne stvoriti (libertas contradictionis, exercitii), nadalje, da je mogao stvoriti i

(37) Isp. S. th. In 2 dist. 1 q. n. a 3.

drugi svijet, savršeniji ili nesavršeniji od sadanjega (libertas specificationis). No Bog nije bio slobodan, da stvori zao svijet (libertas contrarietatis). Zlo, o kojem je ovdje govor, nije fizičko (bolest, smrt, nevolja), nego grijeh. Da Bog nije mogao stvoriti svijeta ispunjena grijehom, ne bi trebalo ni dokazivati, jer je to nužni zaključak iz opstojnosti Božje svetosti.

2. — **Razna mišljenja.**

S obzirom na shvaćanje savršenstva ovog svijeta i Božje slobode u njegovu stvaranju postoje razna mišljenja:

a) Apsolutni optimizam uči, da je Bog stvorio apsolutno najbolji svijet. Imade dva oblika::

α) Apsolutni metafizički optimizam. Taj optimizam, kako ga je učio Leibniz, kaže dvoje: da među svim mogućim svjetovima postoji jedan, koji je najbolji, i to je ovaj naš, zatim, da je Bog najbolji svijet morao stvoriti.
Gotovo u isto vrijeme s Leibnizom učili su to Ch. Wolff (38), N. Malebranche (39) († 1715). Kasnije G. Hermes i A. Günther. Prije Leibniza Wicleff, Luther i Calvin. U novije doba G. W. Allen (40).

β) Postoji i drugi oblik apsolutnog optimizma. To je t. zv. moralni optimizam, koji hoteći sačuvati Božju slobodu kod stvaranja uči, da je Bog iz neke prikladnosti ili shodnosti morao stvoriti najbolji svijet. Tako Petar Abelard, Baj, Jansenije i Rosmini. Neke vrsti takvoga optimizma učio je i glasoviti bogoslov Ruiz de Montoya (41).

b) Relativni optimizam ima dva oblika:

α) Superlativni optimizam, koji uči, da je naš svijet najbolji među najvećim dijelom drugih mogućih svjetova. Tako uče mnogi oci i pisci. Tako sv. Ćiril Aleks., sv. Bazilije, S. Augustin, sv. Ivan Damašć., sv. Anzelmo i dr. Među mnogim bogoslovima: D. Palmieri, F. Stentrup, Molina.

(38) Theol. nat. p. 1 c. 3 n. 325—328.
(39) Entretiens sur la metaph. 9.
(40) The Mission of Evil Being a suggestion towards a Philosophy of absolute Optimism 1900.
(41) Isp. D. Palmieri, Tractatus de Deo creante et elevante 1878, s. 118—125.

β) Elativni optimizam, koji uči, da je ovaj svijet najbolji u poredbi s mnogim drugima.

3. — **Nauka crkve.**

a) Da je Bog stvorio svijet tako slobodno, da ga je mogao i ne stvoriti (libertas contradictionis), jest definirani članak vjere.

Sabor u Sensu (conc. Senonense u Galiji 1140) osudio je 7. propoziciju Petra Abelarda († 1142): »Bog je mogao samo ono učiniti ili ispustiti, ili samo na onaj način, ili u ono vrijeme, u koje čini, a ne u drugo« (DB. 374). — Koncil firentinski g. 1441 u Dekretu za jakobite kaže: »Koji (Bog) je, kad je htio, po svojoj dobroti sva ... stvorio stvorenja «(DB. 706).

Protiv Hermesa i Günthera definirao je vatikanski sabor, da je Bog »slobodnom voljom (liberrimo consilio) jednu i drugu narav iz ništa stvorio« (DB. 1783). U kan. 5 kaže isti sabor: »Ako tko ne kaže, da Bog nije stvorio voljom, slobodnom od svake sile (voluntate ab omni necessitate libera), nego tako nužno, kao što nužno sebe ljubi — izopćen je« (DB. 1805).

b) Da je Bog mogao stvoriti ili ovaj ili drugi svijet, jest teološki sigurna nauka (theologice certum). Pokrajinski sabor u Kölnu 1860 uči: »Kao što je kod Boga bilo stvoriti ili ne stvoriti svijet, tako je također kod njega bilo stvoriti ovaj ili drugi svijet« (Synod. Colon. 1860 tit. 3 cap. 12).

c) Da Bog nije mogao stvoriti moralno zlo na svijetu, jest definirani članak vjere.

Lat. IV. (1215): »Đavao i drugi zli dusi (daemones) od Boga su po naravi stvoreni dobri, no po sebi su postali zli. Čovjek je pak sagriješio nagovorom đavla« (DB. 428) — Trid.: »Ako tko kaže, da nije u čovječjoj moći putove svoje učiniti zlima, nego da zla djela kao i dobra izvodi Bog, ne samo tako, da ih pripušta, nego također lično i po sebi tako, da se njegovim vlastitim djelom ne smatra manje izdajstvo Jude, nego poziv Pavla, neka je izopćen« (DB. 816).

Dokazi.

I. **Bog je tako slobodno stvorio svijet, da ga je mogao i ne stvoriti (libertas contradictionis, exercitii).**

1. — **Sv. Pismo.**

Navedenu Božju slobodu izriče Sv. Pismo svuda, gdje zanosno govori, da je Bog stvorio sve, što je htio. Tako na pr. u Ps 113, 11: »Bog pak naš na nebu stvorio je sve, što je htio«. Tu slobodu izriče 2 Mak 8, 18: »Mi se pak pouzdajemo u svemogućeg Gospodina, koji može jednim migom uništiti čitav svijet.« Nema sumnje, da je Bog slobodno stvorio ono, što slobodno može uništiti.

Ta je misao još jasnije izražena u Otkr 4, 11: »Dostojan si, Gospodine i Bože naš, da primiš slavu i čast i silu, jer ti si stvorio sve, i po tvojoj volji bitišu i stvoreno je.« Ovim se riječima volja Božja označuje kao potpuni razlog sviju stvari. No volja nije potpuni razlog onoga, što nastaje nuždom. — Nadalje sv. Pavao u Ef 1, 11: »Preodređeni po odredbi onoga, koji sve čini po odluci volje svoje —« Ono pak što biva po odredbi volje, biva slobodno.

2. — **Sv. oci.**

Sv. Irenej († 202): »Niti je giban od koga, nego je po svojoj odluci i slobodno učinio sve, budući da je sam Gospodin i sam stvoritelj« (Adv. haeres. 2, 1, 1; RJ. 196; ML. 7, 710). Slično Hipolit († 235): »On je učinio, kako je htio, jer on je bio Bog« (Contr. Noët. 10; RJ. 391; MG. 10, 817). — Sv. Ambrozije († 397) kliče: »Što je teško onomu, kome htjeti znači stvoriti« (In Hexaem 2, 2). — Sv. Augustin († 439): »Nije sve, što je učinio, bio prisiljen učiniti, nego je učinio sve, što je htio učiniti. Uzrok svega, što je učinio, jest njegova volja« (In Ps 134, 10; ML. 37, 1745).

3. — **Iz razuma.**

Kad Bog ne bi bio slobodno stvorio svijeta, bilo bi ga na to moralo nešto odrediti ili prisiliti. Ta bi nužda ili određenje bilo moralo doći ili izvana po nekoj sili (coactio) ili bi Bog bio stvarao nekom unutarnjom nuždom ili neodoljivom silom i nagonom za stvaranjem (necessitas ab intrinseco).

No isključeno je jedno i drugo. Prvo je isključeno, jer nad Bogom nema nikakva višeg bića, koje bi ga moglo prisiliti. Drugo je pak u protimbi s Božjom neovisnošću, osebnosti (aseitas) i savršenstvom, po kojem je Bog dovoljan sam sebi. Bog je neizmjeran. Dosljedno on posjeduje sve moguće savršenosti. On je punina bitka sadržavajući u sebi svu savršenost, koja se nalazi u stvorenim bićima. Bog je dakle prvo počelo stvari, izvan kojeg se ne može zamisliti nikakvo

biće, nikakvo dobro, koje ne bi istjecalo iz njega. Zato on u samom sebi imade objekt, koji potpuno ispunjuje sav obujam i okvir njegove volje tako, da ta volja, jer posjeduje svu pomišljivu dobrotu, ne treba više za svoje blaženstvo i sreću nikojeg drugog bića. Dobrota, koja je sadržana u Bogu, u okviru božanstva, ne postaje veća po dobroti, koja se nalazi u stvorovima. Slijedi dakle, da u Bogu ne može postojati unutarnji razlog, koji bi ga silio na stvaranje.

II. **Bog je kod stvaranja bio tako slobodan, da je mogao stvoriti i drugi koji svijet među svim mogućim svjetovima** (libertas specificationis).

1. — **Sv. Pismo.**

Ovu nauku uči Sv. Pismo time, što ističe apsolutno Božje gospodstvo, kojim je on prema slobodnoj volji sve stvorio. Ps 134, 6: »Sve, što god je htio, učinio je Gospodin na nebu i na zemlji, u moru i u svim bezdanima«. — Teodoret († oko 458) na ovo primjećuje: »Sve što god je htio, stvorio je Gospodin, kako posvjedočuje Sv. Pismo. No on nije htio sve, što god je mogao, nego ono, što mu se činilo dovoljnim. Jer njemu bi bilo vrlo lako stvoriti deset ili dvadesetak tisuća svjetova« (Graecar. affect. curat. sermo 4). — Mt 3, 9: »Ne varajte se mišlju: Imamo oca Abrahama, jer vam kažem: Bog može od ovog kamenja podići djecu Abrahamovu« — Mt 19, 26: »Kod Boga je sve moguće« — Mt 14, 6: »Aba, Oče! Sve je moguće tebi, odnesi ovaj kalež od mene: ali ne što ja hoću, nego što ti«. — Iz svih je ovih mjesta jasno, da bi Bog mogao učiniti mnogo toga, što nije učinio.

2. — **Sv. oci.**

Sv. Augustin († 430): »Tada će se u prejasnom svijetlu mudrosti vidjeti, kako bi mnogo mogao Bog, a ne će« (Ench. c. 95, n. 24; ML. 40, 275). — Sv. Atanazije († 373): »Osim toga, molim, zašto je, kad je htio nas stvoriti, tražio nekog posrednog pomoćnika, kao da naime ne bi dostajala njegova volja, da bude učinjeno ono, što je sam htio?« (Orat. 2 c. Arian, n. 29; MG. 26, 208).

3. — **Iz razuma.**

Kad bi Bog imao samo tu mogućnost i taj izbor, da ili stvori ovaj svijet ili uopće ništa ne stvori, slijedilo bi, da je uopće moguć samo jedan i to ovaj sadanji svijet. Ovakav pak zaključak protivio bi se ponajprije Božjoj svemoći, koja ne može biti ničim ograničena nego jedino onim, što je u sebi protuslovno. No da je Bog stvorio koji drugi svijet, ili da je kraj ovoga svijeta stvorio još koji drugi, ne sadržava u sebi nikakvog protuslovlja. — Gornji zaključak protivi se nadalje Božjoj mudrosti. Njoj je naime vlastito, da vidi sva stvorljiva bića, da uoči sve moguće slike, kako bi ta bića međusobno mogla biti sastavljena te da tu sliku konačno uredi i odredi. Kad bi pak Bog mogao stvoriti samo jedan svijet, ova bi sloboda Božjeg uređivanja i odlučivanja bila potpuno ograničena. — Jednako bi se gornji zaključak protivio beskonačnoj savršenosti Božjeg bitka, koja traži da se može ostvariti neograničeni broj slika, u kojima se odrazuje neiscrpiva savršenost i punina Božjeg bitka.

Napomene:

1. — **Apsolutni optimizam,** kao što smo vidjeli, uči dvoje: prvo, da među svim mogućim svjetovima postoji jedan, koji je najbolji, i to je onaj, koji svojim očima gledamo, i drugo, da je Bog ovaj svijet morao stvoriti.

Apsolutni optimizam jest krivovjerje. On je neistinit i s obzirom na jednu i drugu svoju tvrdnju.

Ponajprije apsolutno najbolji svijet jest unutarnje protuslovlje, jer na području i u okviru ograničenog nema najvećeg dobra ili apsolutno najboljeg. Mi ovaj svijet uvijek možemo zamisliti savršenijim. Kraj toga nas iskustvo uči, da ovaj svijet nije apsolutno najbolji. Na njemu naime imade i toliko ćudorednog i fizičkog zla, da bi svijet bez toga zla, bez grijeha, smrti i nevolja bio zacijelo savršeniji i bolji.

No kad bi i bio pomišljiv i moguć najbolji svijet, ne bi Stvoritelj ipak bio prinuždën, da ga stvori. I najsavršeniji svijet naime jest ipak Božje stvorenje. Bog je pak o stvorenjima neovisan. Bio bi pak o njima nužno i po biti svojoj ovisan onda, kad bi ih morao stvarati. Bog je nadalje neizmjerno savršen i sam sebi dovoljan. U njemu dakle ne postoji nikakva nužda, da stvara bilo kakva bića. Sv. Augustin kaže: »Bog nije nikojom nuždom, nikakvom potrebom bilo kakve svoje koristi, nego samom dobrotom učinio, što je učinio« (De civit. Dei 11, 24).

2. — **Relativni optimizam.**

Budući da je apsolutni optimizam u sebi nemoguć, ovaj svijet nije apsolutno najbolji, ali je najbolji relativno. Govoreći o svijetu, mi-

slimo svijet, u koliko je pridignut u svrhunaravni red i u koliko je iza pada i grijeha otkupljen.

Ovaj svijet je u mnogostrukom obziru najbolji:

a) Najbolji je, u koliko je proizveden najboljim djelovanjem, neograničeno savršenim, Božjim stvaranjem, koje nije drugo nego sama neograničena Božja bit. Nadalje svijet nije mogao biti stvoren većom mudrošću i uzvišenijom svetošću. Osim toga konačni cilj, za koji je svijet stvoren (finis ultimus), jest najbolji. To je naime, kao što smo vidjeli, slava Božja, sam Bog. Svijet dakle nije mogao biti određen za viši i odličniji cilj. Nadalje najbliža svrha svijeta (finis proximus) jest najbolja, t. j., da se dobrota Božja saopći stvorenjima te tako sva stvorenja, napose razumna, postignu svoju sreću. Svijet je dakle odraz dobrote Božje te prema tome nije mogao biti uređen prema savršenijem uzoru, nego je dobrota Božja.

b) Svijet je najbolji i u toliko, u koliko je on najprikladnije sredstvo, da se po njemu postigne onaj cjelokupni cilj ili svrha, zbog koje je svijet stvoren, to jest određeni stupanj vanjske slave Božje. Iz sviju naime mogućih svjetova, izabrao je Bog ovaj, jer mu se svidio stupanj i način slave, koji će njime postići. Za postignuće tako određenog cilja, ovaj svijet je najprikladniji.

Kad pomišljamo na ovaj optimizam svijeta i tvrdimo, da je svijet u odnosu prema cilju, koji Bog hoće njime da postigne, najbolji, treba da imađemo pred očima ove opaske: Neko sredstvo, koje po sebi za postignuće nekog cilja nije osobito prikladno, pače se čini i neprikladno, može u ruci svemogućeg i najmudrijeg Boga biti najuspješnije, čime se dakako očituje najveća sila i mudrost Božja, koja slabim sredstvom može postići najsavršeniji cilj. Predviđanje zala u svijetu, osobito grijeha, nije Boga moglo spriječiti, da ne stvori ovog svijeta. Što više, ova zla, koja ruše određeni red, čini se, da su upravo potakla njegovu moć, da stvori takav svijet, jer je božanskom sigurnošću predvidio, da će unatoč fizičkih i moralnih zala postići najbolju svrhu najboljim sredstvom. Time, što Bog svoj cilj postizava unatoč rastvornih sila u svijetu, pokazuje se on u divnom svijetlu. On zasvjedočuje univerzalno, općenito gospodstvo, koje je apsolutno neovisno o bićima izvan sebe te svojom moći i najvećom sigurnošću postizava ono, što njemu pripada i što hoće da postigne.

c) Ovaj svijet je konačno najbolji u tom smislu, što sadržava u sebi sve moguće vrsti savršenosti naravi: tvar, biljke, životinje, ljude, anđele. Zatim savršenosti nadnaravnog reda: milost, blaženo gledanje Boga i hipostatsko sjedinjenje druge božanske osobe s ljudskom naravi.

III. **Bog nije stvarajući svijet bio tako slobodan, da bi mogao stvoriti zao svijet (libertas contrarietatis).**

Da Bog nije mogao stvoriti moralno zloga svijeta, dokazuje:

1. — **Sv. Pismo:**

1 Moj 1, 31: »Bog je vidio sve, što je učinio, i gle, bilo je vrlo dobro«. — Mudr 1, 13 sl.: »Bog nije stvorio smrti, niti se raduje nad propašću života«. — Crk 31, 21: »Sva Gospodnja djela jesu veoma dobra«.

2. — **Sv. oci.**

Sv. Augustin: »Bog je dakle stvorio sve naravi, ne samo one, koje će ostati u kreposti i pravednosti, nego i one, koje će sagriješiti, ali ne da griješe, nego da urese svemir, bilo da bi htjele griješiti ili ne griješiti« (De lib. arb. 3, 11).

3 — **Iz razuma.**

Bog je biće apsolutno sveto. No takvo biće ne može po naravi svojoj biti začetnik grijeha. Slijedi dakle, da Bog nije mogao stvoriti moralno zloga svijeta.

Napomena: O pesimizmu.

Moderni pesimizam, kome je začetnik A. Schopenhauer († 1860) uči, da je ovaj svijet najgori od sviju mogućih svjetova. On je tako zao, da bi gotovo morao propasti.

Ova tvrdnja protivi se međutim vjeri i razumu.

Problem dobra i zla, koji je najuže povezan sa svim starim poganskim religijama, na kojeg su rješenju bezuspješno radili maniheizam i gnosticizam, spada među najteža pitanja filozofije. No ipak treba reći, da zlo nema premoći u svijetu, jer kraj tolikih fizičkih i moralnih zala, ipak imade u svijetu i vrlo mnogo dobra. Kod toga treba istaknuti, da fizička zla, pa i sam grijeh, mogu postati i uistinu to-liko puta postaju izvor velikih dobara. Nadalje, da će do potpune

uspostave djelomično poremećenog reda na zemlji doći istom na drugom svijetu, gdje će se konačno očitovati, da slika svijeta ne daje podloge za Schopenhauerov pesimizam, nego za kršćanski relativni optimizam.

No nije nauka pesimizma neispravna samo s obzirom na unutarnji sastav svijeta i njegovu vrijednost, nego i s obzirom na rješenje problema zla. Pesimizam uči i propovijeda poricanje i zatiranje volje za život. To imade biti sredstvo, da se sruši ovo stanje svijeta i dođe do njegove propasti. Kršćanstvo rješava ovaj problem sasvim drukčije, neisporedivo bolje i jedino ispravno. Ono ponajprije uči, da je čovječanstvo u početku provodilo svet i radostan život. Tog je stanja nestalo čovječjom krivnjom. Uspostavu prijašnje pravednosti objektivno je omogućio Božji Sin, koji je s neba sašao na zemlju, da otkupi svijet i zasluži svima neizmjerno blago milosti, koje im daje snagu i u borbi protiv moralnog zla i u snošenju fizičkih bolova. Subjektivno pak dolazi do unutarnje sreće i vedrijeg gledanja na život i svijet svaki onaj, koji je s Kristom povezan po milosti, koji u njegovu trpljenju traži za sebe okrepu i utjehu, i koji vjeruje, da je čovjeku za kratko trpljenje i iskušenje na zemlji određena vječna slava. Jedino je dakle u križu spasenje i pomirenje. Pred križem i u svijetlu križa nestaje svakog straha, koji u sebi nosi zlo na ovome svijetu.

Bilješka. Teškoće protiv nauke, da je Bog svijet stvorio slobodno:

1) Sve, što je vječno, jest također nužno. No čin Božji, kojim hoće da stvara svijet, jest vječan. Slijedi dakle da je i nuždan.

O.: Sve, što je vječno jest nužno, ali ne apsolutno, t. j. nuždom naravi, nego samo uvjetno (condicionate), t. j. po slobodnom određenju volje. To je očito. Volja Božja naime jest nepromjenljiva. I stoga ona, ako se od vijeka odlučila na stvaranje, nužno u vremenu stvara svijet. No ova nužda nije prethodna (antecedens), koja bi se rodila iz same naravi, koju mi pomišljamo, kao da je prije same volje, nego je ta nužda posljedična (consequens), koja se rađa i nastaje iz samog određenja volje. No nužda, koja slijedi iza određenja ili opredjeljenja volje, ne protivi se slobodi.

2) Razlog, zašto Bog ljubi stvorove, jest Božja dobrota. No Bog svoju dobrotu nužno ljubi. Dakle i stvorenja ljubi on nužno, t. j. nužno ih je stvorio.

O.: Razlog, zašto Bog ljubi stvorove, jest doduše Božja dobrota, ali ne zato, što bi Božja dobrota trebala stvorove, pak bi ona stoga Boga nužno naginjala, da nešto stvara, nego zato, što Bog, odlučivši se slobodno na njihovo stvaranje, ne može zbog svoje apsolutne savršenosti i potpune neovisnosti kao prvi i najdublji razlog svoje ljubavi prema stvorenjima naći drugi razlog, nego svoju neizmjernu dobrotu.

3) Božje bivstvovanje, Božje znanje, Božje htijenje (esse, scire, velle divinum) jesu jedno isto. No Božje bivstvovanje i spoznanje jest nužno. Dakle je nužno i Božje htijenje. Stvaranje dakle kao čin Božjeg htijenja jest nužno.

O.: Božje bivstvovanje, spoznanje i htijenje jesu doduše jedno isto s obzirom na svoju stvarnost, ali nijesu isto pojmovno i s obzirom na snošaj, koji u pojedinom spomenutom svojstvu pomišljamo. Božji naime bitak, Božje bivstvovanje, pomišlja se kao nešto apsolutno, dakle uopće bez odnošaja prema ičem drugom. Božje spoznanje pak kaže i sadržava **n u ž n i** odnošaj prema spoznatim stvarima. Razlog je taj, što spoznaja o stvarima može postojati samo u toliko, u koliko su one u spoznavaocu. Nadalje taj, što spoznaja po sebi uvijek unosi u spoznavaoca savršenstvo. Božje pak htijenje unosi prema stvarima, koje Bog hoće (res volitas), samo nenužni odnošaj. Razlog je u tome, što težnja samo tada usavršuje onoga, koji teži, kad predmet težnja prija ili odgovara onome, koji teži; nadalje u tome, što se volja ne odnosi na stvari, u koliko bile u volji, nego u koliko su same u sebi. Iz ovog, što je rečeno, očito je, da je razlika u naravi spoznaje i htijenja. Ujedno se vidi razlog, zašto Bog nužno spoznaje sve zbiljsko i moguće, i zašto ne će ili ne stvara nužno sve, nego samo ono, na što se svojom voljom slobodno od vijeka odredio.

4) Bog nikad nije mogao ne htjeti ono, što je htio. Nije to mogao prije nego je htio, jer je htio od vijeka, nije to mogao poslije, kako je htio, jer je nepromjenljiv. Nije to mogao onda, kad je htio ili dok je htio, jer htjeti i ujedno ne htjeti unosi protuslovlje. Bog dakle nije mogao ne htjeti stvoriti svijet.

O.: Ne stoji, da Bog nikad nije mogao ne htjeti ono, što je htio, premda stoji, da to nije mogao ni prije ni poslije, kako je htio. Mogao je naime ne htjeti ono, što je htio, onda, kad je htio. Bog je naime od časa vječnosti jednako mogao jedno i drugo: htjeti i ne htjeti. U ovoj nas stvari dakako vrlo zavarava mašta, koja čini, da si čine od vijeka ne možemo predočiti nego na način našeg ljudskog predočivanja, naime na način vremenski. No prije stvaranja svijeta nije bilo nikakva vremena i stoga nikakvog vremenskog časa, ni prije ni poslije. Tada je bilo samo bivstvovanje po biti (esse per essentiam), sve bivstvovanje zajedno (totum esse simul), u čemu baš stoji vječnost. Stoga, kao što Bog zbog svoje neizmjernosti nije ograničen nikakvim mjestom, nego je izvan svakog mjesta, tako zbog vječnosti nije podvrgnut nikakvom vremenu, nego je izvan svakog vremena. Ovdje primjećuje sv. **A n z e l m o**: »Nijesi dakle bio juče ili ćeš biti sutra; nego juče, i danas i sutra jesi; što više ni juče, ni danas ni sutra jesi, nego si naprosto izvan svakog vremena (Proslog. c 18; ML. 158, 237).

Jednako, kao što se zbog neizmjernosti kaže za Boga da je svuda, tako se zbog vječnosti kaže, da subivstvuje svim časovima vremena. Sv. **G r g u r V e l.** († 694) kaže: »U njemu se naime ne može naći ni prošlo ni buduće, nego sve promjenljivo traje nepromjenljivo, i stvari, koje u sebi samima ne mogu zajedno bivstvovati, uz njega sve zajedno bivstvuju (illi simul omnia assistunt) i ništa njemu ne pretječe, čega nestaje, jer u njegovoj vječnosti na neki neshvatljivi način svi svesci (volumina) vjekova prolazeći ostaju, trčeći stoje« (Moral. 20. 32, 63; ML. 71, 176).

Lercher, II. 232—234; Pohle-Gierens, N. dj. 369—372; Ch. Pesch, III. 25—34; Boyer, N. dj. 84; Beraza, N. dj. 51—67; P. Parente, De creatione universali. 62—63; H. Mazzella, N. dj. 246—251; Bauer, N. dj. 138—142; D. Palmieri, Tractatus de Deo creante et elevante. 118—125; F. Stentrup, Praelectiones dogmaticae De Deo uno. 650—655; G. Bartmann, I. 247—249.

§ 7. BOG JE SAM STVORIO SVIJET I ON JEDINI MOŽE DA STVARA TAKO, DA NIJEDNOM STVORENJU NE MOŽE BITI SAOPĆENA MOĆ STVARANJA NI KAO GLAVNOM NI KAO PODREĐENOM UZROKU

Tvrdimo troje: a) da je sam Bog sve neposredno stvorio, b) da nijedno stvorenje ne može stvarati kao glavni uzrok i c) da nijedno stvorenje ne može Bogu poslužiti kod stvaranja kao podređeni, instrumentalni uzrok.

1. — **Protivnici:**

a) Da Bog nije sam stvorio svijet, uče oni, koji između Boga i svijeta stavljaju t. zv. demiurge (bilo da se zovu anđeli, bilo riječ, bilo t. zv. eoni, bilo neko zlo počelo). Ti su demiurgi lica od Boga različita i stvorili su svijet. Tako su učili: arijevci, gnostici i manihejci. Da Bog nije sam stvorio svijet, uče nadalje svi oni, koji drže, da drugi uzroci (stvorenja) stvaraju ljudsku dušu. Tako su arapski aristotelovci učili, da dušu stvaraju anđeli, a J. Frohschamer († 1893), da je stvaraju roditelji stvoriteljnom silom, koja im je dana od Boga.

b) Da stvorenje može biti glavni uzrok stvaranja, učili su Durando (42), Gabrijel Biel (43), Arriaga (43a), Ripalda (43b), Frohschammer.

c) Da stvorenje može biti podređeni uzrok, učio je Petar Lombardo (43c), a po njegovu primjeru mnogi skolastici, osobito, koji su gore navedeni. Sv. Toma kao mladi (44) slijedio je P. Lombarda, a kasnije je mišljenje promijenio (45).

(42) In 2 dist. 1 q. 4 n. 23.
(43) In 2 dist. 1 q. 4.
(43a) Phys. disp. 11, 6, 2.
(43b) De ente supern. Disp. 7, 1.
(43c) 4 Sent. dist. 5.
(44) 4 d. 5 q. 1 a. 3 sol. 3 ad 4 s; 2 d. 1 q. 1 a. 3.
(45) S. th. I. p. q. 45 a. 5; C. G. 2, 20 s; De pot. q. 3 a. 4.

Suarez misli, da se stvorenje po svojoj naravnoj moći ne može upotrebiti kao sredstvo stvaranja, ali se može po svrhunaravnoj sili, koju može u sebe primiti po moći pokornosti (per potentiam oboedientialem) (46). Isto uče Tanner, Lossada i dr.

2. — **Katolička nauka:**

a) Definirani je članak vjere, da je Bog sam stvorio svijet. Sabor later. IV. (1215): »Tvrdo vjerujemo... da je jedan samo pravi Bog... jedno počelo svega: stvoritelj svega vidljivoga i nevidljivoga, duhovnoga i tjelesnoga: koji je svojom svemogućom silom zajedno od početka vremena stvorio iz ništa jednu i drugu narav« (DB. 420). — Sabor firent. (1348—1445): »Najčvršće (sv. rimska Crkva) vjeruje i propovijeda, da je jedan pravi Bog, Otac i Sin i Duh Sveti, stvoritelj svega vidljivoga i nevidljivoga, koji je, kad je htio, dobrotom svojom stvorio sve, kako duhovna tako i tjelesna stvorenja« (DB. 706). — Slično vatik. sabor (1869—1870) u kan. 5. (47).

b) Da stvorenje ne može biti glavni uzrok stvaranja, zajednička je nauka bogoslova (sententia communis).

c) Da stvorenja ne mogu biti ni podređeni uzrok stvaranja, jest mišljenje, koje je mnogo općenitije nego protivno (sententia communior).

3. — **Objašnjenje pojmova.**

a) Uzrok u opće (causa in genere) jest počelo, koje na bilo koji način utječe na bivstvovanje nečega, što je po sebi za bivstvovanje nedovoljno.
Kod proizvođenja ili davanja bivstvovanja nečemu treba razlikovati troje: a) ono, što doprinosi k proizvođenju i zove se uzrok; b) ono, što se proizvodi, t. j. učinak; c) sam utjecaj uzroka na proizvođenje učinka, koji se zove uzročnost, na pr. djelovanje umjetnika.

b) Uzroci se ponajprije dijele na unutarnje i vanjske.
Unutarnji uzroci utječu na proizvodnju i bivstvovanje neke stvari time, da samu stvar sastavljaju u njezinoj biti. To su tvarni i

(46) Metaph. disp. 20, sect. 3.
(47) DB. 1805.

lični uzroci (causa materialis et formalis). Tvarni uzrok (causa materialis) jest ono, iz čega se nešto proizvodi, t. j. tvar (materia). Lični uzrok (causa formalis) jest ono u samom biću, što tvar (materiju) određuje, da bude biće ove ili one vrsti.

Vanjski uzroci su oni, koji se nalaze izvan bića i utječu na njegovu proizvodnju ili bivstvovanje. Vanjski uzroci jesu: tvorni, uzorni i svršni.

c) T v o r n i   u z r o k (causa efficiens) jest onaj uzrok, koji svojim stvarnim djelovanjem utječe na proizvodnju ili bivstvovanje neke stvari. — Tvorni uzrok može biti: fizički i intencionalni, prema tome, da li tvorni uzrok svojim djelovanjem proizvodi učinak, koji je samo na fizičkom području ili se proteže i na intencionalni, spoznajni red.

α) F i z i č k i   u z r o k (causa physica) jest onaj tvorni uzrok, koji svojim fizičkim djelovanjem neposredno proizvodi neki fizički bitak. (Tko na pr. ubije lava, taj je fizički uzrok njegova ubijstva. Sunce je svojim materijalnim djelovanjem fizički uzrok vegetacije, um je svojim duhovnim djelovanjem fizički uzrok ideja).

β) I n t e n c i o n a l n i   u z r o k (causa intentionalis) je onaj tvorni uzrok, koji neposredno proizvodi neki intencionalni bitak, t. j. to je onaj uzrok, koji proizvodi i unosi u dušu neku spoznaju. Na ovaj su si način ljudi međusobno intencionalni uzroci, u koliko si riječima i drugim znakovima, koji djeluju na sjetila, međusobno saopćuju raznovrsne spoznaje.

d) I n t e n c i o n a l n i   u z r o k   j e   d v o s t r u k: m o r a l n i   i   j u r i d i č k i.

α) M o r a l n i   u z r o k jest onaj intencionalni uzrok, koji u duši ne proizvodi samo teoretsku spoznaju, nego iznosi i motive za djelovanje i tako giba volju, da neki učinak proizvede. (Izrekom na pr.: zemlja se okreće oko sunca, vrši se samo intencionalna uzročnost, dok rečenica: danas je Veliki petak, kad veže post, ne unosi samo u dušu teoretsku spoznaju, nego iznosi i motiv za djelovanje, naime za obdržavanje posta, te stoga vrši moralnu uzročnost).

β) J u r i d i č k i   u z r o k jest onaj intencionalni uzrok, koji proizvodi neki pravni naslov (titulum juridicum), iz kojeg izlaze za volju neke obveze, dužnosti ili zahtjevi, da se nešto proizvede. (Tako na pr. papina riječ: »Ti si nadbiskup zagrebačke nadbiskupije« ne unosi samo teoretsku spoznaju u dušu onoga, koji to sluša, nego proizvodi i neko pravno ili juridičko stanje, iz kojeg izviru neka prava, zahtjevi i dužnosti, što ih crkveno pravo uz čast biskupa veže).

e) U z o r n i   u z r o k (causa exemplaris) jest pravilo, propis, mjerilo, uzorak, s kojim razumni uzrok usklađuje svoj učinak (ideja, misao, slika u duši umjetnika, prema kojoj izrađuje svoju umjetninu).

f) S v r š n i   u z r o k (causa finalis) jest dobro, koje giba volju, da zbog njega nešto proizvede. Tvorni uzrok proizvodi neki učinak, a svršni uzrok ili svrha jest uzrok, zašto tvorni uzrok djeluje.

Bilješka. Treba dobro razlikovati (što se često ne čini) moralni i svršni uzrok. Izneseno ili predloženo dobro giba volju na djelovanje kao svršni uzrok, a samo predlaganje ili iznošenje dobra zbiva se tvornom uzročnošću, t. j. pravim djelovanjem, koje je učinak moralnog uzroka. (Na pr. u opomeni propovjednika: Ljubi Boga, jer ćeš tako doći u nebo, nebo kao svršni uzrok giba volju, da ljubi Boga, a propovjednik, koji postignuće neba iznosi kao motiv, da gane volju na djelovanje, djeluje kao moralni uzrok).

g) T v o r n i   u z r o k   j e   d v o s t r u k: g l a v n i   i   p o d r e đ e n i   i l i   s r e d s t v o.

α) G l a v n i   u z r o k (causa principalis) jest onaj, koji djeluje moći, koja mu je vlastita i koja je u razmjeru i s učinkom, koji proizvodi (per virtutem propriam, per virtutem suae formae et proportionatam). V l a s t i t a (propria) moć jest ona, koja izlazi iz same naravi bića, te je biće stoga trajno posjeduje. Ta je moć u razmjeru s učinkom (proportionata), ako po svojoj naravi (per virtutem suae formae) biće imade to, da bude u istom redu savršenosti kao i učinak, koji proizvodi, a ne, da za to treba da bude pridignuto od drugog, višeg uzroka. (Vatra na pr. svojom snagom, svojom toplinom grije. Snagom te sile topline i ničim drugim biva učinak [ugrijani predmet] sličan vatri). — Ova sila je d o v o l j n a (sufficiens), ako ne treba nikakvog sredstva ili pomagala, da proizvede učinak, kao na pr. Bog, ili n e d o v o l j n a, ako se za proizvođenje nekog učinka služi sredstvima, kao što graditelj ne može graditi bez kamena.

β) P o d r e đ e n i   u z r o k,   i l i   s r e d s t v o (causa instrumentalis) jest onaj uzrok, koji doduše djeluje svojom moći, no ona nije razmjerna s učinkom (non est proportionata).

Kod podređenog uzroka ili sredstva treba razlikovati dvoje djelovanje. Jedno izvodi sredstvo svojom vlastitom moći. Tako na pr. sjekira siječe svojom vlastitom oštrinom, čekić preobrazuje željezo vlastitom silom. Drugo djelovanje je ono, koje sredstvo prima od glavnog uzroka, u koliko se naime sredstvo podvrgava glavnom uzroku, da pod njegovim vodstvom i ravnanjem proizvede ono, što glavni uzrok hoće da učini. Da na pr. sjekira cijepa ili siječe određenim načinom tako, da tim cijepanjem nastaje krevet, imade to, u koliko je sredstvo, ili u koliko je podređena glavnom uzroku. Podređeni uzrok jest dakle onaj uzrok, koji izvršujući svoje vlastito djelovanje po sili ili moći, koja je u njemu, proizvodi neki viši učinak, u koliko ga giba i rukovodi glavni uzrok. Sjekira na pr. svojim vlastitim djelovanjem, oštrinom naime i cijepanjem, proizvodi viši učinak (stol), u koliko je podređena i vođena višim uzrokom (stolarom).

h) Glavni i podređeni uzrok može biti: završni i pripravni.

Završni uzrok (causa perficiens) jest uzrok, koji neposredno proizvodi neki određeni učinak u njegovoj završnoj savršenosti. Takav je uzrok na pr. pisac prema svojoj knjizi.

Pripravni uzrok (causa disponens) ne proizvodi samog učinka, nego samo dispoziciju, prikladnost, spremnost za nj, no tako, da taj učinak nužno slijedi. Takav su uzrok na pr. roditelji s obzirom na dječju dušu. Oni ne stvaraju duše, ali pripravljena materija njihovim roditeljskim činom jest dispozicija, koja po zakonu, kojim je Bog sam sebe vezao, nužno traži stvaranje duše. Roditelji su dakle pravi uzrok čovjeka, koji nastaje ulijevanjem duše u tijelo, ali nijesu završni nego samo pripravni uzrok (causa non perficiens, sed dispositiva).

i) Naravni i svrhunaravni.

Naravni uzrok (causa naturalis) jest onaj, koji pripada naravnom redu. — Svrhunaravni uzrok (causa supernaturalis) jest onaj, koji se nalazi u svrhunaravnom redu.

Objasnivši pojmove dokazat ćemo ponajprije, da je Bog uistinu sam stvorio svijet, a zatim, da nijedno stvorenje ne može biti ni glavni ni podređeni uzrok stvaranja.

I. Bog je sam stvorio svijet

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

a) Na mnogim mjestima tvrdi Sv. Pismo izričito, da je Bog sve stvorio posve sam.
Is 44, 24: »Ja sam Gospodin, koji činim sve. Proširujem nebesa sam, utvrđujem zemlju, i nitko sa mnom«. — Iv 1, 3: »Sve je po njoj (t. j. Riječi) postalo, i bez nje ništa nije postalo, što je postalo«. — Hebr 3, 4: »Tko je sve stvorio, ono je Bog«. — Otkr 4, 11: »Dostojan si, Gospodine i Bože naš, da primiš slavu i čast i silu, jer ti si stvorio sve, i po tvojoj volji bitišu i stvoreno je«. — Rim 11, 36: »Jer je sve od njega i po njemu i u njemu«. — Kol 1, 16: »Jer je u njemu sve stvoreno, što je na nebu i na zemlji, što se vidi i ne vidi, bilo prijestolja ili gospodstva, ili vlasti: sve je po njemu i za njega stvoreno«.

b) Da je Bog sam stvorio svijet, ističe Sv. Pismo i na taj način, što zbog stvaranja zanosno pripisuje i daje Bogu slavu, koja jedino njemu pripada.
Is 45, 5—8: »Ja sam Gospodin i nema drugog, izvan mene nema Boga; ja sam te opremio prije nego si me upoznao, da oni, koji su od istoka sunca i zapada, znadu, da izvan mene nema nikog: Ja sam Gospodin i nema drugog; (ja sam) koji izvodi svijetlo i tvori tamu, koji čini mir i izvodi zlo; ja sam Gospodin, koji činim sve ovo —« — Jer 10, 10 sl.: »Gospodin pak pravi je Bog, on je sam Bog živući i vječni kralj — Tako ćete dakle reći njima: Bogovi, koji nijesu učinili neba i zemlje, neka izginu sa zemlje i s onog, što je pod nebom. Bog je onaj, koji je svojom silom učinio zemlju, krug zemlje osnovao svojom mudrošću i raspeo nebesa svojim razborom«. Ps 55, 5: »Svi poganski bogovi zli su dusi, a Gospodin je stvorio nebesa«. — Crk 1, 8: »Jedan je najviši, svemožni Stvoritelj«.

2. — **Sv. oci.**

Nauku, da je Bog sam stvorio svijet, brane sv. oci protiv pogana i krivovjeraca, koji tvrde, da su svijet stvorila neka srednja bića između Boga i ljudi. Nauku, da je Bog sam stvorio svijet, drže Bogom objavljenom, a one, koji su stvaranje pripisivali nižim bićima, ubrajali su među krivovjerce.

Sv. Irenej († 202): »Ne trebajući nikoga, Riječju je sazdao sve i učinio, ne trebajući ni anđela kao pomoćnika za ono, što nastaje... To je naime vlastitost Božje nadmašnosti (supereminentiae), da ne treba drugih sredstava za stvaranje onoga, što nastaje: vlastita njegova Riječ jest i prikladna i dovoljna za oblikovanje svega« (Adv. haeres. 1, 2, 1; MG. 7, 714—715). — Sv. Augustin († 430): »Niti je dopušteno vjerovati i reći, da je stvoritelj ikoje naravi, makar i najmanje i smrtne, drugi osim Bog« (De civit. Dei 12, 24; ML. 41, 373 sl.). — Sv. Atanazije († 373): »Stvari proizvesti i stvoriti pripada samo Bogu i vlastitoj njegovoj Riječi i Mudrosti. Zato se kod stvaranja stvari nitko drugi ne zapaža nego samo Božja Riječ« (Con. Arian. or. 2, 27; MG. 26. 203). — Sv. Ivan Damašć (7. st.): »Koji god kažu, da su anđeli tvorci bilo kakve supstancije, oni su usta đavla, koji je njihov otac. Budući naime da stvorenja jesu, nijesu tvorci. A tvorac i skrbnik i čuvar svega jest Bog, sam nestvoren; u Ocu i Sinu i Duhu Svetom hvaljen i slavljen« (De fide orth. 2, 3; RJ. 2356).

Mišljenje kat. bogoslova iznosi sv. Toma riječima: »Prema katoličkoj vjeri tvrdimo, da je sve duhovne supstancije i tvar tjelesnih (supstancija) Bog neposredno stvorio, smatrajući krivovjernim, ako se kaže, da je nešto stvoreno po anđelu ili kojem drugom stvorenju« (De pot. q. 3 a. 4).

II. Nijednom stvorenju ne može moć stvaranja biti saopćena ili dana kao glavnom uzroku

Utvrdivši činjenicu, da je uistinu Bog sam, bez ikakva sredstva, stvorio svijet, nastaje pitanje, da li bi stvorenje uopće moglo stvarati, t. j. da li bi mu Bog mogao saopćiti stvoriteljnu silu i snagu. Najprije ćemo riješiti pitanje, da li bi stvorenje moglo biti glavni uzrok stvaranja.

Prije nego dokažemo postavljenu tvrdnju, treba da napomenemo slijedeće:

1. Pod glavnim uzrokom, o kojem govorimo, razumijevamo glavni fizički uzrok. Stvorenje naime može biti glavni moralni uzrok stvoriteljnog čina. Roditelji na pr. mogu izmoliti, da im Bog dade dijete. U tom su slučaju oni moralni uzrok stvaranja, kojim Bog neposredno proizvodi dječju dušu.

2. Pod glavnim uzrokom nadalje razumijevamo završni (perficiens), a ne pripravni (dispositiva) uzrok. Svi su naime roditelji pripravni ili dispozitivni uzroci stvaranja duše, jer po zakonu od Boga određenom uvijek, kad roditelji priprave materiju, prikladnu, da primi razumnu dušu, Bog nužno stvara i ulijeva dušu.

3. Govoreći o saopćivanju ili davanju stvoriteljne moći stvorenju može se dakako pomišljati samo na takvo saopćivanje, gdje je stvorenje u izvršivanju te moći ovisno o Bogu i gdje se moć stvaranja odnosi samo na određeni red stvorljivih bića. Razlog je u tome, što bi izvršivati stvoriteljnu moć neovisno o Bogu značilo posjedovati apsolutnu svemoć, a moći stvarati sve, što je stvorljivo, makar i ovisno o Bogu, značilo bi posjedovati relativnu svemoć, koja se stvorenju ne može saopćiti, jer je očito, da ne može postojati stvorenje, koje bi moglo stvoriti sebe i stvorenja od sebe savršenija.
Napomenuvši ovo iznijet ćemo sada dokaze:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

Sv. Pismo, kao što smo gore vidjeli, zanosnim riječima ističe, da je Bog stvorio svijet. Zbog toga pridaje ono Bogu čast i dostojanstvo pred svim stvorenjima tako, da je on jedini vrijedan klanjanja. Ovo tako svečano isticanje stvaranja kao Božjeg djela te potrebe klanjanja, koje zbog toga Bogu pripada, pobuđuje misao i zaključak, da je moć stvarati tako vlastita samo Bogu, da se ona nikojemu stvorenju ne može saopćiti.
Velimo, da pobuđuje u nama takav zaključak, ali ga ipak strogo ne dokazuje. Da se naime dovoljno protumači ono zanosno hvaljenje Boga zbog stvaranja, dovoljno je, da je Bog uistinu sve stvorio te da vlast stvarati imade o sebi i posve neovisno bilo od koga.

2. — **Sv. oci.**

Nauku, da stvorenje ne može kao glavni uzrok (causa principalis) stvarati, učili su sv. oci protiv gnostika i arijevaca.

a) Protiv platonika i gnostika, koji su tvrdili, da stvaranje izvode anđeli ili neka posredna bića, naglašivali su sv. oci, da je to nemoguće, a kao razlog navodili su to, što su ta bića stvorena.
Sv. Atanazije († 373): »Na koji način može biti, da (Sin) ono, što nije, učini, da bude, ako je, kako držite, učinjen iz ništa? A ako

on, premda je stvoren, može proizvesti stvaranje, onda zacijelo to isto treba pomišljati i za pojedina stvorenja, naime, da i ona mogu stvarati... Nijedna naime stvar od onih, koje nastaju, nije tvorni uzrok *(ποιητικὸν αἴτιον)*. Niti anđeli naime ne mogu stvarati, budući da su sami stvoreni, premda tako misle Valentin, Marcion i Basilides —« (Adv. Arian. or. 2, 2; RJ. 764). — Grgur Niški († 394): »Ne može isto stvoriti i stvoreno biti« (Refut. confess. Eunomil 101 ed. W. Jaeger) (Contra Eunom. 2; MG. 45, 511). — Sv. Augustin: »Anđeli ne mogu stvoriti baš nikoje naravi, samo je jedan naime stvoritelj svake naravi bilo velike bilo najmanje, Bog... Anđeo ne može tako stvoriti naravi, kao što ne može ni sebe sama« (De Gen. ad litt. 9, 15; ML. 26, 205).

b) Protiv arijevaca dokazivali su oci božanstvo Sina, a kao razlog navodili su, da je on stvoritelj. Slijedi dakle, da stvarati može samo Bog. Sv. Atanazije: »Služiti pripada stvorenim stvarima kao robovima, a stvar proizvesti i stvoriti pripada samo Bogu i vlastitoj njegovoj Riječi i mudrosti« (Adv. arian. or. 2, 27; MG. 26, 203). Zatim: »Sve je učinjeno po Riječi, koja zacijelo ne bi bila sve učinila, kad bi i sama Riječ pripadala stvorenim stvarima. Stoga ne mogu ni anđeli nešto stvoriti, jer su i oni sami stvoreni« (Adv. arian. or. 2, 21; MG. 26, 189; RJ. 764). — Sv. Bazilije: »Ako je Sin Božje stvorenje, a svako je stvorenje služitelj stvoriteljev: Krist je sluga Božji, a ne Sin. Ista vlast nije zajednička tvorevini i tvorcu. Ništa dakle nije zajedničko Ocu sa Sinom, ni samo stvaranje, ako je Sin tvorevina, a ne porod« (Adv. Eunom. 4, 3; RJ. 942; MG. 29, 687).

3. — **Iz razuma.**

Vrlo je teško iz samog razuma označiti unutarnji razlog nemogućnosti, da se moć stvaranja saopći stvorenju kao glavnom uzroku. Razlog je u tomu, što čin stvaranja izmiče svakom našem iskustvu. Auktori iznose mnogo dokaza, no svi su oni povezani s velikim teškoćama tako, da je već Suarez morao kazati: »I meni se posljednje mišljenje (da stvorenje naime ne može biti uzrok stvaranja) čini istinitim i sigurnim, no držim, da je vrlo teško (difficillimum) donjeti strogi dokaz (cogentem demonstrationem) za njegovu potvrdu« (Disp. Met. 20 s. 2 n. 12. Opp. 25, 756).
Dokazi iz razuma gotovo svi uzimaju kao ishodnu točku, da stvaranje traži neizmjernu moć.

Navest ćemo nekoje:

a) Bogu treba da pripada neko djelovanje, koje je samo njemu svojstveno, i koje se dosljedno ne može saopćiti nijednom stvorenju.
Razlog je u tome, što svaki uzrok, koji je po vrsti viši, imade neko djelovanje, koje nije svojstveno vrsno nižim uzrocima. Tako na pr. životno počelo i u biljke i u životinje imade djelovanje, koje ne posjeduje na pr. munjina ili magnetizam. No Bog je po svojoj biti neizmjerno uzvišen nad svim stvorenim uzrocima. Mora dakle on posjedovati djelovanje, koje izvire iz ove njegove uzvišenosti nad svim stvorovima, i koje je dosljedno svojstveno samo njemu. Ako pak uopće imade takvo djelovanje, onda je to u prvom redu i najprije stvaranje, jer je ono u redu djelovanja prvo i najneovisnije te ga svako drugo djelovanje pretpostavlja. Proizvesti dakle nešto iz ništa ili stvoriti jest Bogu tako svojstveno, da se ne može saopćiti stvorenju.

b) Iz snošaja, koji mora postojati između moći, koja nešto proizvodi, i učinka, koji nastaje.
Moć tvornoga uzroka, koji nešto proizvodi, mora biti tolika, koliki je razmak između onoga, od čega nešto biva (terminus a quo) i onoga, što se proizvodi (terminus ad quem). Kod stvaranja jest taj razmak između ne-biti i biti ili između ništa i bivstvovanja. Biti pak i ne-biti između sebe su neograničeno razmaknuti, jer među njima nema nikakva razmjera, nego su pače u kontradiktornoj opreci. Sila dakle u onoj moći, koja izvodi ovakav učinak, mora biti neizmjerna. Slijedi dakle, da se stvoriteljna sila ne može saopćiti stvorenju.

c) Iz učina, termina, koji stvaranjem nastaje (ex termino ad quem).
Što je širi ili općenitiji učinak, treba da je općenitiji i uzrok. No učinak u stvaranju jest najopćenitiji, t. j. bivstvovanje kao takvo (esse existentiae). Stoga i njegov uzrok može biti samo prvi i najopćenitiji uzrok, t. j. Bog.

d) Iz formalnog objekta stvaranja.
Formalni objekt u nekom učinku jest ono, zbog čega se kaže za učinak, da je nastao u prvom redu i po sebi (primo et per se). To je onaj obzir ili biljeg, po kojem je učinak nešto novo i što u njemu još nije postojalo. Za sve drugo, što se nalazi u učinku, kaže se, da nastaje pripadno, per accidens. Kad na pr. iz bijelog nastane crveno,

sve, što je novo, što nastaje prvo i po sebi (primo et per se), jest crveno, koje nastaje iz ne-crvenoga, a nije ni olašteno, ni akcident, ni biće, jer je to sve (i olašteno, i akcident i biće) bilo i prije, dok je bilo ili postojalo bijelo. Prvo i po sebi nastaje dakle crveno, a sve drugo, što je na crvenome, nastaje per accidens.

Formalni objekt stvaranja ili ono, što u stvaranju nastane najprije i po sebi (primo et per se), jest biće, u koliko je biće. Kod stvaranja naime nije novost bivstvovanja samo u tome, što nastaje biće određene vrsti, nego u tom, što nastaje biće uopće, t. j. što iz ništa nastaje nešto, iz ne-bića biće, iz ne-bivstvovanja stvarno bivstvovanje. Moć, kojoj je formalni objekt biće kao biće, jest neizmjerna. Svaka naime moć proteže se na sve stvari, na koje se proteže njezin formalni objekt. (Tako na pr. vid, kome je formalni objekt obojeno, može da zamijeti sve, što je obojeno, um može obuhvatiti svaku istinu, volja svako dobro. Kad bi stoga postojala moć, kojoj bi formalni objekt bila životinja kao takva, ona bi mogla proizvesti svaku životinju. Ili, kad bi njezin objekt bilo živo tijelo, mogla bi proizvesti svako živo tijelo). Ona dakle moć, kojoj je formalni objekt biće kao biće, t. j. koja iz ne-bića naprosto i neposredno proizvede neko biće, može proizvesti svako biće te se proteže na sva moguća bića. No takve moći ne može imati nikakav stvoreni uzrok. Nijedno dakle stvorenje ne može biti glavni uzrok stvaranja.

e) Iz naravi stvoriteljnog čina.

Stvaralački uzrok proizvodi svoj učinak iz ništa samom zapovijedi svoje volje. Ps 32, 9: »Jer je on kazao, i učinjeno je; on je naložio, i stvoreno je«. No moć, koja samom zapovijedi svoje volje nešto proizvodi, ne može u svome djelovanju biti sužena na ovo ili ono biće, nego se po naravi svojoj proteže na svako biće, na sve, što je moguće. Kao što naime um ne može biti sužen na spoznaju određenih vrsta bića, a volja na htijenje samo nekih, tako se duhovna stvoriteljna sila ne može ograničiti na proizvodnju samo nekih bića, nego se nužno proteže na sve ono, na čemu je ostvaren pojam stvorljivog bića. Nigdje naime ne možemo naći razlog ograničenja ove moći. Ne možemo u njoj samoj, jer se ona vrši činom volje, koji se može protegnuti na sve, što je moguće. Ne možemo u materijalnom objektu, koji nastaje, jer se u tom pogledu ništa ne traži, nego samo to, da postoji unutarnja mogućnost, da je on u sebi moguć, da ne sadrži protuslovlja. Stvoriteljni dakle čin ne da se ograničiti, nego se proteže na sve stvorljivo. Takva pak moć jest uistinu i stvarno neograničena te kao takva ne može pripadati nikojem stvorenju. Dosljedno iz ništa stvarati može samo Bog.

Bilješka: Dokaze, koje smo iznijeli, nijesu prihvatili svi bogoslovi. Protiv dokaza pod b) kaže Durando (48), da između biti i ne-biti nema zapravo razmaka; a ako bi i bio, da ne bi bio neizmjeran, jer nijedno stvoreno biće nije neizmjerno. Moglo bi se jedino reći, da se za proizvođenje ograničenog bića traži samo sila višeg reda, nego li je sila ili moć, kojom se nešto proizvodi iz tvari, koja već predstoji.
Protiv dokaza pod c) ustaje Duns Skot (49) tvrdeći, da je sv. Toma njime prešao na drugo polje. To jest, on kaže: Bivstvovanje je najopćenitiji učinak, u koliko se nalazi u svim subjektima ili predmetima (universalissimus praedicatione), ali nije najopćenitije po savršenstvu (universalissimus perfectione). Stoga bivstvovanje traži najopćenitiji uzrok u tom smislu, da biće ne može biti proizvedeno nego samo po biću (causa universalissima praedicatione), a ne traži, da mora biti proizvedeno od najsavršenijeg bića (non requirit causam universalissimam perfectione). Skota je pobijao Kapreolo (50).
Protiv dokaza pod d) iznosi se to, da argumenat pretpostavlja, da je formalni objekt stvoriteljnog čina biće, u koliko je biće (reduplikativno), t. j. da Bog u svakom stvaranju kao glavni uzrok proizvede samo bivstvovanje kao takvo (ipsam formalem rationem τοῦ esse), što bi, kažu, istom trebalo dokazati.

III. Stvorenje ne može biti podređeni uzrok stvaranja

Podat ćemo najprije neka objašnjenja o podređenom ili instrumentalnom uzroku, a onda iznijeti dokaze.

a) Kad kažemo, da stvorenje ne može biti podređeni uzrok (causa instrumentalis) stvaranja, mislimo reći, da ono ne može biti fizički i to t. zv. završni uzrok stvaranja (causa instrumentalis physica perficiens). No stvorenja mogu biti podređeni intencionalni uzroci stvaranja, onako naime, kako su prema mišljenju mnogih bogoslova sakramenti podređeni intencionalni uzroci milosti. Po tom mišljenju naime sakramentalni znak (materija i forma) proizvodi u duši primatelja neko juridičko stanje (na pr. kod krsta pravno stanje građanina Kristova kraljevstva), na temelju kojeg Bog ulijeva milost. Tako sakramenti nemaju fizičkog dodira s milosti, nego samo proizvode pravni naslov, koji traži, da ona bude ulivena. Oni su dakle

(48) 2 Dist. 1 q. 4.
(49) 4 Dist. 1 q. 1.
(50) In 2, Dist. 1 .q. 3 a. 2.

uzroci milosti podređeni intencionalni dispozitivni (causa intentionalis instrumentalis dispositiva). Isto tako može se zamisliti, da je Bog dao nekoj osobi takvo preimućstvo i takav ugled, da kadgod ta osoba izvrši neki obred, koji je Bog odredio, Bog uvijek izvrši stvoriteljnu moć. Nešto je slično kod svećenika u sv. misi. Pretvorba je čin jednak stvaranju, no uvijek ga Bog izvrši, kadgod svećenik valjano izgovori riječi pretvorbe. U tom smislu posjedovala je stvoriteljnu silu prema mnogima ljudska Kristova narav. Ljudska Kristova narav imala je naime to preimućstvo, da su se po njezinoj volji zbivala čudesa svake vrste. Činiti čudesa uključuje u sebi moć stvaranja. Ljudskoj dakle Kristovoj naravi pripadala je moć stvaranja kao podređenom, dispozitivnom ili egzigetivnom uzroku.

b) S obzirom na djelovanje podređenog uzroka treba primijetiti, da svi bogoslovi uče, da podređeni uzrok proizvodi učinak snagom glavnog uzroka — in virtute causae principalis. No to tumače na razne načine.

α) Jedni uče, da podređeni uzrok sudjeluje kod proizvođenja učinka, u koliko svojom moći proizvodi nešto prethodno (aliquod praevium), čime se tvar disponira, sprema, osposobljuje, da u njoj glavni uzrok proizvede učinak. Tako uči Mastrije (51) i mnogi skotisti. Po ovom je mišljenju jasno, da stvorenje ne može biti uzeto kao sredstvo stvaranja.

β) Drugi uče, da podređeni uzrok neposredno sudjeluje dosežući i dotičući se samog učinka glavnog uzroka. No to ne čini sredstvo svojom vlastitom moći (per virtutem propriam), nego samo moći, koja je u nj dovedena ili unesena od glavnog uzroka, koju je ono u sebe primilo i po kojoj je ono postalo i došlo kao u neki naravni snošaj i razmjer s učinkom (tako tomisti i mnogi drugi).
I po ovom shvaćanju instrumentalnog uzroka očito je, da Bog ne može stvorenje uzeti kao podređeni uzrok u stvaranju, budući da nijedna stvorena sila ne stoji ni u kakvom omjeru prema stvaranju iz ništa.

γ) Treći uče, da podređeni uzrok sudjeluje neposredno, i to po svojoj moći (per virtutem propriam), koji je glavni uzrok samo izvana pridignuo (extrinsecus elevatum), da se posluži njegovim djelovanjem.

(51) Physic. d. 7 q. 5 a. 2 n. 72—77.

To jest sredstvo ne prima u sebe nikakve moći ili sile, koja bi bila u razmjeru s učinkom, nego na učinak utječe samo pod utjecajem glavnog uzroka. Po ovom poimanju instrumentalnog uzroka, koje je najopćenitije, nije odmah tako jasno protuslovlje u tome, da se stvoriteljna moć može saopćiti stvorenju.

Dokaz.

Opaska: Pitanje se ne može riješiti iz Sv. Pisma i predaje.
Anđeli se doduše nazivlju »službeni duhovi« (Hebr 1, 14), ali se nigdje ni izrazito ni uključivo ne govori, da su oni posluživali Bogu kod stvaranja. Pitanje ne objašnjuje posve ni tradicija. Našu tvrdnju dokazat ćemo iz razuma. Dokaz iz razuma jasan je i snažan. Nemogućnost, da se stvoriteljna moć saopći stvorenju kao podređenom uzroku, mnogo se očitije i jasnije zapaža nego nemogućnost, da se ona saopći stvorenju kao glavnom uzroku. Dokaz je uzet iz sv. Tome C. G. 2, 21 i glasi:

Svaki podređeni uzrok, kao što smo to vidjeli iz razgloba podređenog uzroka, djeluje snagom, moći, koja je njemu svojstvena, i učinak njegova djelovanja jest po naravi prije nego učinak glavnog uzroka. Razlog je u tome, što glavni uzrok proizvodi svoj učinak baš po sredstvu. Sredstvo ili podređeni uzrok stoga mora nešto u učinku proizvesti prije nego glavni uzrok. To jest, sredstvo svojim djelovanjem bilo na koji način osposobljuje, pripravlja (disponit) tvar, da u njoj može glavni uzrok polučiti ono, što želi. Tako sjekira siječe drvo, da iz njega iziđe umjetnina. Ovo pripravljanje, razredba, razređivanje, spremanje (dispositio) tvari, jest po naravi prije nego uvođenje novog lika ili forme, što svojim djelovanjem hoće da postigne umjetnik.

Iz ovog slijedi, da bi stvorenje, da se može upotrebiti kao sredstvo stvaranja, moralo prije samog formalnog čina stvaranja, t. j. prije proizvođenja iz ništa, proizvesti nešto, što je prije toga (aliquid praevium), što bi bilo priprava, sprema (dispositio) za stvaranje. No kod stvaranja je nemoguće, da bude i da postoji ikakav učinak prije učinka glavnog uzroka, kao priprava za nj. Učinak naime glavnog uzroka jest biće, koje nastaje iz nebića. Između ne-bića i bića pak nema nešto u sredini, što bi bilo učinak podređenog uzroka i što bi tražilo proizvođenje bića. Nemoguće je dakle, da stvorenje bude podređeni uzrok (causa instrumentalis) stvaranja.

Iz ovog također slijedi, da se stvorenje ne može upotrebiti za stvaranje ni po svojoj moći pokornosti (per potentiam oboedientialem).

I onda naime, kad se neka sila snagom moći pokornosti pridiže do mogućnosti, da postigne ili dosegne neki učinak, mora u samoj toj moći postojati barem neki odnos ili razmjer prema učinku. Tako se na pr. snagom moći pokornosti može pridići na višu spoznaju samo um, a ne kamen, jer u kamenu nema nikakva razmjera za spoznaju. Tako se ljudska sila ne može snagom moći pokornosti osposobiti za stvaranje, jer u njoj kao ograničenoj moći nema nikakva razmjera prema stvaralačkom činu, koji traži neograničenu silu.

Sv. Toma doslovno kaže: »Svaki podređeni uzrok izvršuje djelovanje glavnog uzroka po nekom djelovanju sebi svojstvenom i naravnom (per actionem propriam et connaturalem), kaošto pila režući radi za izradbu klupe. Ako je dakle koja narav, koja djeluje kod stvaranja kao sredstvo prvog stvaratelja (primi creantis), potrebno je, da ono radi po nekom djelovanju, koje mu pripada i koje je vlastito njegovoj naravi. Učinak pak, koji odgovara djelovanju, koje je vlastito sredstvu, jest prije na putu nastajanja (in via generationis), nego učinak, koji odgovara glavnom uzroku — prije je naime rezanje drveta, nego oblik klupe. Bit će dakle potrebno, da nešto bude učinjeno vlastitim djelovanjem podčinjenog stvaralačkog uzroka (per propriam actionem instrumentalis creantis), što je na putu nastajanja prije nego bitak, koji je učinak, koji odgovara djelovanju prvog stvaratelja. To je pak nemoguće; jer koliko je nešto više zajedničko (communius), toliko je prije na putu nastajanja« (C. G. 2, 21).

Gutberlet, Gott und die Schöpfung, gl. 1; Pohle-Gierens, I. 375—376 Lahousse, De Deo creante et elevante. 93 sl.; E Hugon, La causalité instrumentale en théologie (Paris 1907); Janssens, VI. 150 sl.; Tixeront, Histoire des dogmes (1924. I.)) 197 sl.; P. Parente, De creatione universali. 25 sl.; Bartmann, I. 252. Boyer, N. dj. 50—68; Lercher, II. 239—247; Diekamp-Hoffmann, II. 11—14; Chr. Pesch, III. 14—19; Beraza, N. dj. 76—87; Keilbach, N. dj. 246—249.

§ 8. SVIJET JE STVOREN U VREMENU

1. — Objašnjenje:

a) Kad kažemo, da je svijet stvoren u vremenu, onda ne ćemo time reći, da je vrijeme bilo prije stvaranja tako, da bi u »vremenu« značilo u sredini vremena. Vrijeme je naime broj, susljednost, slijed gibanja nekih stvorova, koji se giblju i mijenjaju. Dok dakle nije bilo stvorova, nije bilo ni njihova gibanja, ni dosljedno vremena. Tko bi dakle riječ »u vremenu« htio shvatiti u sredini vremena, onda se ne bi moglo reći, da je svijet nastao u vremenu, nego s vremenom, jer vrijeme i svijet započinju zajedno.

b) Velimo dakle, da svijet imade početak svoga vremena, te da nije od vijeka. Poričući svijetu vječnost ne mislimo dakako na onu vječnost, koju posjeduje Bog. Božja vječnost jest savršeno posjedovanje života, koje je sve zajedno ili skupa, bez početka i dočetka (Boetije: Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio). Bivstvovanje Božje je isto, što i bit i bitak Božji. Pa kao što Bog imade svoj bitak od vijeka, nepromjenljiv, cio skupa, tako imade i bivstvovanje svoje cijelo i skupa. Vječnost Božja jest trajanje, gdje nema ni prije ni poslije.

Kad bi pak svijet bio stvoren od vijeka, on ne bi svoga bivstvovanja imao skupa, nego bi u njemu razlikovali jedan čas iza drugoga, slijed »prije« i »poslije« prema promjenama, koje bi se na bićima zbivale. Pače i kod nepromjenljivo stvorene supstancije, u kojoj ne bi bilo nikakvih promjena, ipak bi razlikovali prije i poslije. Budući naime, da je i ovakva supstancija od drugoga, nužno pomišljamo, da u svakom času, doklegod traje, dobiva bivstvovanje od drugoga. Bivstvovanje dakle i ovakvog bića, i ako bi bilo bez početka i svršetka, bilo bi ipak uvijek mjereno vremenom, jer je uvijek, koliko se naravi samog bića tiče, moguće, da ga u slijedećem času ne bude. Njegovo se bivstvovanje dakle dade mjeriti.

c) Treba dobro razlikovati tri pitanja: a) da li je ovaj svijet uistinu stvoren u vremenu (quaestio facti) i b) da li bi Bog mogao od vijeka nešto stvoriti (quaestio juris) i c) da li se može dokazati nemogućnost stvaranja od vijeka.

2. — Razna mišljenja:

A) S obzirom na pitanje, da li je svijet uistinu stvoren od vijeka ili u vremenu.

a) Vječnost svijeta učili su neki stari filozofi. Platon je učio po svoj prilici vječnost bezlične tvari, koja je u vremenu uređena i poprimila oblik svijeta (52). To je izvršeno po de-

(52) Isp. Taylor, Plato. London 1926, s. 442.

miurgima, koji iz Boga izlaze. — Aristotel je također vjerojatno učio vječnost materije. Bog je svijet oblikovao od vijeka i to nužno (53).

Vječnost svijeta uče osobito panteisti i monisti.

b) Neoplatonici, koje spominje sv. Augustin (54), učili su, da je svijet od Boga od vijeka stvoren. Osobito je Perklo iznio dvadeset dokaza za vječnost svijeta (55).

c) Arapski aristotelovci srednjega vijeka, a u prvom redu Averroes i njegovi sljedbenici (56) tvrdili su također, da je svijet vječan.

d) Eckart (doctor mysticus, † 1327) ustvrdio je, da je Bog stvorio svijet odmah, kako je rodio Sina.

e) Katolički bogoslovi uče svi, da je Bog svijet stvorio u vremenu.

B) **U pitanju mogućnosti stvaranja od vijeka** (quaestio juris) **nijesu kat. bogoslovi jednodušni. Tri su u tom pogledu mišljenja.**

a) Mogućnost vječnog stvaranja poriču: Sv. Bonaventura († 1274) (57), sv. Anzelmo († 1109), sv. Albert V. (58), Vilim Pariški (59), Aleks. Haleški, Henrik Gentski (60), Rogerije Bacon, Roberto Grosseteste.

Kasnije su to mišljenje zastupali gotovo svi bogoslovi reda sv. Franje kao Ivan Peckham, Rikard a Mediavilla, Petar Iv. Olivi, Rajmundo Lulo. Zatim isusovci: Toleto, Gregorije od Valencije, A. Tanner, Petavije (60a). U novije doba odlučno brani to mišljenje Tongiorgi, D. Pal-

(53) Phys. l. 8. — Aristotel prekorava Platona zato, što uči početak svijeta, što nije sigurno, jer ga neki tumače tako, da je učio vječnost svijeta, kao na pr. Taylor (N. dj.).
(54) De Civit. Dei, 11, 4, 2; ML. 41, 319.
(55) Njihovo pobijanje iznio je Peresije, De Princ.
(56) Isp. M. Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen, 1900.
(57) 2 Sent, d. 1 p. 1 a. 1 q. 2. (Ed. Quaracchi, t. 2, s. 19 sl.).
(58) Physic. l. 8, tract. 1.
(59) Lib. 1, De universo.
(60) Quodlib. 1, q. 7.
(60a) De Deo Deique propriet. t. 1 l. 3 c. 6, gdje navodi mnogo otaca, koji naučavaju ovu nauku.

mieri (61), koga slijede T. Pesch, Lahousse, Pignataro, Hontheim, Van der Aa i dr.

b) Neograničenu mogućnost stvaranja od vijeka sviju stvari i promjenljivih i nepromjenljivih (apsolutnu mogućnost) uče isusovci: B. Pererius (Pereyra), G. Vasquez, J. B. de Benedictis i drugi (62).

c) Ograničenu mogućnost stvaranja od vijeka, t. j. stvaranje bića, koja ostaju nepromjenljiva i nijesu podvrgnuta razvoju, uče:

α) U srednjem vijeku i kasnije: Durando (O. P.), Vil. Ockham (O. F. M.), Gabr. Biel, Egid. Rimski (O. s. A.) Hervej Natalis (O. P.), Ivan Kapreolo (O. P.), T. Kajetan (O. P.), Dom. Soto (O. P.), Ivan od sv. Tome (O. P.), Dom. Bannez (O. P.), F. Suarez (S. J.), L. Molina (S. J.).
β) U novije doba: Liberatore (S. J.), S. Schiffini (S. J.), Mendive (S. J.), Urraburu (S. J.), Hugon (O. P.), Gredt (O. s. B.), Sertillanges (O. P.), Th. Esser (O. P.), Beraza (S. J.), M. Rast.

C) **S obzirom na pitanje, da li se nemogućnost vječnog stvaranja može dokazati,** jedni (koji uče nemogućnost toga stvaranja) kažu, da je ta nemogućnost očevidna (evidentna), a drugi (koji dopuštaju mogućnost toga stvaranja) ne zadovoljavajući se dokazima ovih tvrde, da se navedena mogućnost ne može očito dokazati.

Bilješka. 1) **O mišljenju sv. Tome.** — Općenito se drži (63), da je sv. Toma nedvojbeno učio mogućnost stvaranja od vijeka, samo da nije sigurno, da li je učio apsolutnu mogućnost ili suženu samo na ona bića, koja se jedna iz drugih rađaju i nastaju. Sv. Toma učio je, naime, da nijedan dokaz, koji hoće da pokaže nuždu, da je svijet morao započeti, nema dokazne snage (64). Iz toga slijedi kao logička posljedica, da od vijeka stvoreni svijet nije u sebi nemoguć. 2) **Za Iv. Duns Skota nije očito, što je učio.** Drže vjerojatnim, da je on učio ograničenu mogućnost vječnog stvaranja.

(61) Cosmologia, Th. 31.
(62) Isp. J. J. Urraburu D. J., Instit. philos. III. Cosmologia, 1892, 272 sl.
(63) Isp. O. D. Sertillanges, L'idée de création dans S. Thomas d'Aquin: Rev. des sciences phil. et theol. I, (1907) 239—252.
(64) »Unde mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile« (S. th. I. 46, 2). — »Respondeo dicendum, quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest« (S. th. I. 46, 2).

3. — **Dogmatska vrijednost iznesenih mišljenja.**

a) Da je Bog u vremenu stvorio svijet (quaestio facti) jest definirani članak vjere.

Protiv zabluda Gilberta de la Porrée uči sinoda u Reimsu (g. 1148): »Vjerujemo (ispovijedamo), da je samo Bog Otac i Sin i Duh Sveti vječan« (DB. 391). — Eckartove zablude o vječnosti svijeta zabacio je Ivan XXII. († 1334). Tako su na pr. zabačene ove njegove stavke: »Može se dopustiti, da je svijet bio od vijeka« (DB. 502). Zatim: »Zajedno i jedamput, kad je Bog bio, kad je sebi suvječnog Sina po svemu jednakog Boga rodio, također je i svijet stvorio« (DB. 503). — Lat IV. uči, da je Bog zajedno (65) od početka vremena... iz ništa podigao jednu i drugu narav« (DB. 428). Vat. sabor je doslovno preuzeo ovu nauku (66).

b) Da Bog nije od vijeka mogao stvoriti ovaj svijet, jest među bogoslovima sigurno mišljenje (sententia certa).

c) Da li bi pak Bog od vijeka mogao stvoriti bilo kakvo biće, jest pitanje, u kojem su bogoslovi nesložni (quaestio disputata).

I. Bog je svijet stvorio u vremenu

Dokaze nam pruža Sv. Pismo, predaja i razum.

1. — **Sv. Pismo.**

a) 1 Moj 1, 1: »U početku stvori Bog nebo i zemlju«. — Prema biblijskoj uporabi »u početku« (berê'šit) znači ono, što je prvo ili u vremenskom ili u prostornom smislu (početak na pr. nekog grada) ili u okviru djelovanja (tako je uzrok početak učinka) ili u moralnom smislu (što je prvo po cijeni, časti ili vrijednosti). No odmah je očito, da se »u početku« kod 1 Moj 1, 1 ne može uzeti ni u drugom ni u trećem ni u četvrtom, nego samo u prvom smislu. Dosljedno

(65) Riječ simul, zajedno nije koncil upotrebio u vremenskom značenju tako, da bi smisao bio, da je Bog sve stvorio u isto vrijeme, nego u poredbenom smislu, prema kojem simul, zajedno znači isto, što i pariter, t. j. na jednaki način kao... To je očito iz konteksta definicije koncila, koji navevši, da je Bog zajedno — simul, od početka stvorio jednu i drugu narav, kaže doslovno: »anđeosku naime i svjetsku, a zatim (ac deinde) ljudsku...«

(66) Sess. 3 Cap. 1; DB. 1783.

ostaje kao opravdano samo prvo značenje. Bog je stvorio svijet u početku, znači dakle, da je Bog svijet učinio tako, da je dobio početak. Sa stvaranjem je dakle svijetu dan početak, a prije toga nije ga bilo. Prije »početka« dakle bio je Bog sam u svojoj vječnosti.

b) Drugi tekstovi St. Z. za dokaz stvaranja svijeta u vremenu:

1 Moj 2, 4: »U dan, kad je Bog stvorio nebo i zemlju«. — Ps 101, 26: »U početku, Gospodine, utemeljio si zemlju«. — Prema Pri 8, 22 sl. već je nešto bivstvovalo prije nego su stvorene stvari. To jest, bivstvovao je Bog i njegova mudrost, koja ovako govori: »Gospodin me je posjedovao u početku putova svojih, prije nego li je išta stvorio, od početka.« — Ps 89, 2: »Prije nego li su postali bregovi ili se oblikovala zemlja i njezin krug, od vijeka i uvijek ti si, Bože.« Prije svijeta dakle jest nešto bivstvovalo, što znači, da svijet nije od vijeka.

c) U N. Zavjetu.

Isus moli Oca: »I sad ti, Oče, proslavi mene, u sebe samoga slavom, koju sam imao u tebe prije nego je postao svijet« (Iv 17, 5). Zatim: »— Ljubio si me prije nego li je stvoren svijet« (Iv 17, 24). — Apostol Pavao govoreći o vječnom odabranju kaže: »Bog nas je izabrao u njemu (Kristu) prije stvorenja svijeta« (Ef 1, 4). No očito je, da ono, prije čega je nešto bilo, i što nekoć nije bilo, nije vječno nego vremensko.

2. — **Sv. oci.**

Sv. oci jednodušno uče, i to kao objavljenu nauku vjere, da je svijet stvoren u vremenu. Na izlaganje nauke o stvaranju u vremenu prinukale su ih manihejske i gnostičke bludnje, da je materija vječna. Isto tako tvrdnja, koju su u prvom redu iznosili arijevci, da je božansko rođenje i stvaranje jedno isto. Razlažući čin stvaranja oci uče, da je sâm stvoriteljni čin, jer je isto što i bit Božja, od vijeka, no njegov učinak nastaje u vremenu.

Apologeta Tacijan (2. st.) kaže: »Nije tvar bez početka, kao što je Bog« (Adv. Graec. 5; RJ. 154; MG. 6, 817). — Bazilije († 379) tumačeći riječi 1 Moj 1, 1 kaže: »Jer su mnogi vjerovali, da svijet od vijeka zajedno s Bogom bivstvuje... prorok se ispravljajući zacijelo ovakvu bludnju, poslužio ovim pomnjivo učinjenim izborom riječi: U početku učini Bog...« (In Hexaem. hom. 1, 7;

MG. 29, 18). — Ćiril Aleks. († 444) navodeći riječi 1 Moj 1, 1, kaže: »Ne dopušta dakle (Mojsije), kao neki, da se razumijeva, da je tvar zajedno s Bogom bez početka i vječna i nestvorena..., nego stvorenje određuje (definira) po vremenu i u početku, koji kaže (doziva) postanak« (Contra Jul. 2; RJ. 2135; MG. 76, 584). — Sv. Ambrozije († 397) naglasuje, da nije samo svijet započeo u vremenu, nego također vrijeme sa svijetom: »U početku vremena učinio je Bog nebo i zemlju; vrijeme naime od ovoga svijeta, ne prije svijeta« (Praef. in Hexaem. contr. Peripat.). Drugim riječima vrijeme je nastalo sa stvaranjem. Prije stvaranja nije bilo stvarnog vremena nego samo umišljeno, imaginarno.

Naglasujući baš ovu misao, da prije svijeta nije bilo vremena, kaže sv. Augustin († 430): »Bez sumnje nije svijet učinjen u vremenu, nego s vremenom« (De Civ. Dei 11, 6; ML. 41, 321). — Hipolit (II/III. st.): »Budući da je Bog bio sam i ništa sobom suvječno nije imao, htio je učiniti svijet. — Ništa nije bilo osim njega« (Contra haeresim Noëti 10). — Pače i Origen, koji je, zadojen platoničkim mišljenjem o vječnosti materije svijeta, držao, da su prije našeg svijeta postojali drugi svjetovi, od kojih je prvi stvoren od vijeka, kaže: »Osim toga i to je u crkvenom propovijedanju, da je ovaj svijet učinjen i započeo od određenog vremena (De Princ. 1. praef. 7).

II. Bog nije od vijeka mogao stvoriti promjenljivih bića

Opaska: Dokazali smo, da je ovaj svijet stvoren u vremenu. No nastaje pitanje, da li bi ga Bog bio mogao stvoriti od vijeka. Razglob ovog pitanja ni dosljedno, njegovo rješavanje ne spada u dogmatiku nego u apologetiku i naravno bogoslovlje. No ipak ćemo o njemu nešto spomenuti. S time u vezi tvrdimo ponajprije, da Bog nije od vijeka mogao stvoriti promjenljivih bića te prema tome ni svijeta, u koliko ga takva bića sačinjavaju.

Treba primijetiti, da Crkva u ovoj stvari nije ništa definirala. Pripominjemo nadalje, da za rješavanje ovog pitanja ne ćemo navoditi dokaza iz Sv. Pisma s razloga, što ćemo te dokaze iznijeti za tvrdnju, da je od vijeka nemoguće stvaranje bilo kakvog bića. U koliko ti dokazi vrijede, oni se dakako u prvom redu odnose na nemogućnost stvaranja od vijeka promjenljivih bića. Navest ćemo dokaz samo iz razuma. Taj razumski dokaz za nemogućnost stvaranja od vijeka promjenljivih bića izvode ovako:

1. — **Kad bi Bog od vijeka mogao stvoriti promjenljivo biće, trebalo bi reći, da je moguć vječni slijed u gibanju i mijenjanju ili vječni razvoj bića, a to je nemoguće.** Promjenljiva stvar (ili slijed promjenljivih stvari), koja traje od vijeka, pretrpjela bi ili bi barem mogla već dosada pretrpjeti neograničeno mnogo promjena. Moglo je na pr. biti svaki dan novih promjena, te bi tako kroz vječno vrijeme broj tih promjena bio neograničen. No apsolutno je nemoguće, da su ikad postojale susljedno (successione) neograničeno mnoge promjene u stalnim ograničenim vremenskim razmacima. Kad bi naime od vijeka u nekim određenim razmacima, na pr. u pojedinim danima, nastala ili mogla nastati nova promjena, mogao bi na pr. svaki dan nastati novi čovjek, i svi su ti ljudi mogli dosada ostati sačuvani. Što više njihove bi duše kao besmrtne po naravi svojoj ostale sve do danas i mogle bi se zaodjeti u nova tjelesa. Broj dakle ljudi od vijeka je svaki dan mogao rasti tako, da bismo danas imali neizmjerni broj ljudi. No nemoguć je neograničeni broj ljudi, koji bi zajedno bivstvovali. Nemoguće je stoga, da su ikad neograničeno mnoge promjene postojale ili mogle postojati u stalnim ograničenim vremenskim razmacima. Slijedi dakle, da promjenljiva stvar ili slijed promjenljivih stvari ne može biti od vijeka.

Sva snaga dokaza ovisi o tome, da li na pr. neizmjerni broj ljudi može zajedno bivstvovati.

Tu nemogućnost dokazuju ovako: Kad bi postojali neograničeno mnogi ljudi postavljeni u nekoj ravnoj crti, koja od nekog stalnog određenog početka istječe u beskonačnost, mogli bi se oni bez sumnje tako porazmjestiti, da na početku crte bude prvi, iza njega nakon nekog razmaka drugi, onda treći i tako u neizmjernost. Nadalje svaki bi ovaj pojedinac mogao primiti u ruke po komad novca. Uzmimo sada, da prvi k svome novcu uzme i novac drugoga po redu, drugi novac trećega i četvrtoga, treći novac petoga i šestoga, i tako u beskonačnost. Što bi se dogodilo? Na svršetku ove diobe, koja nije nemoguća, ako je bezbroj ljudi, svaki bi čovjek posjedovao dva komada novca, a da ipak nije stvoren nijedan novi komad novca. S jednakog razloga, svaki bi čovjek u navedenom redu mogao primiti novaca koliko hoće, a da se ipak mnoštvo novca ne mijenja. No nemoguće je, da se ista stvarno postojeća svota tako razdijeli među

iste ljude, da oni čas imadu jedan komad, čas dva, tri, deset i koliko hoće. Ta je nemogućnost to veća, što je više ljudi, među kojima je dioba. Nemoguće je dakle, da zajedno bivstvuje neograničeno mnogo ljudi. Jer kad to ne bi bilo nemoguće, navedena bi dioba novca bila moguća. Jer je dakle nemoguće, da u isti čas bivstvuje neizmjerno mnogo promjenljivih bića, nemoguće je, da ona budu stvorena od vijeka.

Bog dakle nije od vijeka mogao stvoriti promjenljivih bića, a prema tome ni svijeta, u koliko je sastavljen od promjenljivih stvari.

2. — **Iz protuslovlja u susljednosti od vijeka.**

Susljednost pretpostavlja, da postoji više česti, od kojih jedna slijedi iza druge. To pretpostavivši kažemo: Ili se za sve dijelove mora reći, da su od vijeka ili nijesu svi od vijeka, nego je neki dio od vijeka, koji slijede drugi dijelovi ne od vijeka nego u vremenu. Ako se za sve dijelove kaže, da su od vijeka, tada nema susljednosti (successio), nego su svi zajedno. Od onih naime stvari, koje su od vijeka, ne može jedna biti prije od druge, nego su nužno sve zajedno. Ako je pak samo jedan dio od vijeka, koji slijede drugi dijelovi ne od vijeka nego u vremenu, onda susljednost nije od vijeka, jer se za susljednost, koja počinje u vremenu, ne može reći, da je u vječnosti i od vijeka. Nijedno dakle biće, na kojemu se zbivaju susljedne promjene, ne može biti stvoreno od vijeka.

3. — **Nemogućnost vječnog slijeda u gibanju i mijenjanju i potom nemogućnost stvaranja od vijeka promjenljivih stvari vidi se i iz ovih razloga:**

a) Da je slijed promjena i razvoj raznih bića bez početka, od vijeka, nikad on ne bi bio mogao doći do onog stanja i stupnja, koji zapažamo danas. Očito je naime, da mi od današnjeg stupnja razvitka ne možemo nikad, do vijeka, doći do početka toga razvitka, jer je od vijeka. No odatle slijedi, da mi nikad od vijeka ne bismo mogli doći ni do današnjega stupnja. Slijedi dakle, da su gibanje i promjene jedamput morali započeti. Drugim riječima slijedi, da je nemoguće od vijeka stvarati promjenljiva bića.

b) Pretpostavivši za čas, da razvoj bića traje od vijeka, kažemo ovako: Nema dvojbe, da su bića do sadanjega stupnja razvitka došla razvijajući se nekom određenom brzinom. Kad bi ta brzina bila još jedamput veća, onda bi bez dvojbe sadanji razvoj bio izvršen za polovicu vremena prije. Odatle slijedi, da bi onog časa, kad bi taj razvoj bio gotov, pa do današnjega časa bilo upravo toliko vremena, koliko ga je stvarno trebalo od početka razvoja do danas. No vrijeme od onog časa, kad bi današnji razvoj uz podvostručenu brzinu bio svršen, pak do danas, jest ograničeno. Odatle slijedi, da je ograničeno i vrijeme od početka razvoja, do časa, kad bi uz dvostruku brzinu današnji razvoj već bio svršen. No, ako su ova oba vremenska odsjeka ograničena, slijedi, da oba zajedno ne mogu biti neograničena.

Drugim riječima slijedi, da razvoj bića ne traje niti može trajati od vijeka. Bog dakle nije promjenljivih bića mogao stvoriti od vijeka (67).

Napomena. Mišljenje, da je Bog mogao od vijeka stvoriti i promjenljivo biće, zastupa, kao što smo vidjeli, vrlo malo bogoslova tako, da se nauka, da je nemoguće od vijeka stvoriti promjenljiva bića, opravdano smatra teološki sigurnom.

III. Vječno stvaranje bilo kakvog stvorenja čini se, da je nemoguće

Dokazali smo, da Bog nije mogao stvoriti od vijeka promjenljivog bića. No nastaje pitanje, da li bi Bog uopće bilo kakvo biće, dakle i nepromjenljivo, mogao stvoriti od vijeka.

Na to odgovaramo:

1. — **Crkva** u ovoj stvari kao i u pitanju stvaranja od vijeka promjenljivih bića nije ništa definirala.

2. — **Sv. Pismo** doduše ne donosi u ovoj stvari ništa sigurno. Ono nam samo historijskim redom pripovijeda, kako je svijet počeo u vremenu. No način, kako nam Sv. Pismo govori o nastajanju svijeta, daje naslutiti, da početak svijeta u vremenu spada na bit stvaranja. Sv. Pismo naime početak sviju stvari naglasuje kao posve jasnu činjenicu, koja naravnom nuždom slijedi iz toga, što su stvari učinjene ili stvorene, te nikad ne pravi aluzije na mogućnost, da svijet bude od vijeka. Isto tako Sv. Pismo naglasuje za vječnost, da je na poseban način vlastita Bogu tako, da razlog takvog pridijevanja vječnosti istječe ne iz činjenice, što je svijet stvoren u vremenu, nego iz biti božanstva, koliko Bogu ništa ne može biti suvječno.

(67) Isp. Bauer, N. dj. 141—146.

3. — **Međutim nemogućnost svakog stvaranja od vijeka, dakle i nepromjenljivih bića, uče sv. oci.** Oni to dokazuju na dva načina: izravno i neizravno.

a) Izravno dokazuju sv. oci nemogućnost vječnog stvaranja iz savršenosti Božje i nesavršenosti ljudske naravi.

α) Iz nenadkriljive savršenosti Božje naravi.
Sv. Augustin: »Tako (je Božja narav) vječna, da s njome ne može biti nešto suvječno« (De Gen. ad. litt. 8, 23, 44; ML. 34, 389). — Ćiril Aleks: »Što god je naime učinjeno ili stvoreno, to je svakako počelo biti u vremenu, jer vječnost pripada samo božanskoj i besmrtnoj naravi« (Thes. de sancta et consubst. Trin. assert. 32; MG. 75, 495).

β) Iz ograničenosti stvorene naravi.
Atanazije († 373): »Neka čuju oni (arijevci), da učinjene stvari nijesu mogle biti vječne, premda ih je Bog uvijek mogao učiniti. One su naime iz ničega, niti su bile prije nego su postale. Koje pak (stvari) nijesu bile prije nego su postale, kako bi mogle bivstvovati zajedno s Bogom, koji je uvijek?« (Adv. Arian. Or. 1, 29; MG. 26, 71). — Ivan Damašć. († prije 754): »Stvaranje pak u Bogu, budući da je djelo volje, Bogu doista nije suvječno. Nikako naime nije po naravi stečeno, da ono, što se iz ničega proizvodi, imade istu vječnost i neprekidnost s onim, što je bez početka i vječnosti« (De fide orth. 1, 8; MG. 94, 814). — Sv. Augustin († 439): »Koji su vjekovi prošli prije nego je osnovan ljudski rod, priznajem, da ne znam, no ne sumnjam, da baš ništa od stvorenja nije suvječno stvoritelju« (De civit. Dei 12, 16; ML. 41, 365). — Zaharija, skolastik, biskup mitilenski († prije 553) protiv neoplatonika Amonija Hermije piše: »Ne će dakle svijet biti suvječan s Bogom. Sve naime, što je učinjeno, kasnije je po uzroku i vremenu *(αἰτίᾳ καὶ χρόνῳ)* od uzročitelja« (De mundi opif.; MG. 85, 1113).

b) Neizravno dokazuju sv. oci nemogućnost vječnog stvaranja time, što protiv arijevaca dokazuju božanstvo Riječi iz njezine vječnosti.
Sv. Atanazije: († 373): »Kao što naime Sin, jer je uvijek, nije stvorenje; tako, jer je Trojstvo uvijek, nema u njemu nikakva stvorenja« (Ep. ad Serap. 3, 7; MG. 26, 635). — Grgur Nišk. († 394): »Bog po proroku nalaže, da nikojeg novog boga ne smatramo Bogom ... Očito je pak, da se novo zove ono, što nije od vijeka, a naprotiv opet vječno se zove, što nije novo. Stoga tko ne vjeruje, da je od vijeka jedinorođeni Bog od Oca, taj ne poriče, da je on (nešto) novo; što naime nije vječno, posve je novo, štogod je pak novo, nije Bog« (De fide; MG. 45, 135).

4. — **Slijedeći sv. oce skolastici su gotovo jednodušno učili nemogućnost vječnog stvaranja.**
Sv. Anzelmo († 1109) piše: »Prava vječnost se poima, da je bez granice početka i svršetka: za što se nepobitno dokazuje, da ne pripada nijednoj stvorenoj stvari, zbog toga samog, što je iz ničega učinjena« (De fide ad Petr. c. 3. n. 25; ML. 11, 761).
Zaključak sv. Anzelma i otaca usvojili su, kao što smo već spomenuli, skolastici slijedeće dobi, kao Albert Veliki, Aleksandar Haleški, sv. Bonaventura, Henrik Gentski i Vilim Pariški.
Sv. Bonaventura († 1274) sažeo je svoju nauku o nemogućnosti vječnog stvaranja u ove tvrdnje: 1) Nemoguće je neizmjernome nešto dodati. 2) Nemoguće je neizmjerno postaviti u red. 3) Nemoguće je preko neizmjernog proći. 4) Nemoguće je, da ograničena moć obuhvati neizmjerno. 5) Nemoguće je, da neizmjerne stvari zajedno bivstvuju. 6) Nemoguće je, da ono imade vječno bivstvovanje, što imade bivstvovanje iza ne-bivstvovanja. — Budući da bi sve te mogućnosti postojale kod vječnog stvaranja, zato je ono nemoguće. Stoga Sv. Bonaventura kaže: »Tvrditi (ponere), da je svijet vječan — i (ujedno) da su sve stvari iz ništa proizvedene, tako je protiv razuma, da mislim, da nijedan filozof, kakogod bio malenog uma, nije to postavio. —« (In 2. dist. 1 p. 2).

5. — **Među bogoslovima,** vidjeli smo, slijede nauku sv. Bonaventure i Anzelma učitelji iz franjevačke škole, te veliki broj bogoslova iz Družbe Isusove.

6. — **Iz razuma.**

Ne obazirući se na pitanje, da li možda pojam stvaranja, kao proizvođenje nečega iz ništa, ne uključuje nužno vremenski početak onoga, što je nastalo iz ništa, čini se, da se ipak može jasno drugim načinom pokazati nemogućnost stvaranja od vijeka i to iz razgloba Božje moći, ne u koliko je promatramo u sebi, apsolutno (potentia apsoluta), nego Božje moći, u koliko je promatramo u službi Božjih

savršenosti, napose mudrosti (potentia ordinata). Pretpostavivši to kažemo:
Nepromjenljiva bića, koja bi možda mogla biti stvorena od vijeka ne bi mogla imati razuma, jer bi kao takva bila podvrgnuta promjenama, koje su, kao što smo vidjeli, od vijeka nemoguće. No budući da nepromjenljiva bića, koja bi Bog možda apsolutnom svojom moći mogao stvoriti od vijeka, ne mogu imati razuma, nije u skladu s Božjim savršenostima, pogotovu s njegovom mudrošću, da od vijeka stvara nepromjenljiva bića bez razuma, a u vremenu i s vremenom razumna bića. Što god naime Bog u svojoj mudrosti stvara, mora imati svrhu. No stvaranje nerazumnih nepromjenljivih bića od vijeka nema nikakve svrhe. Zato ih Bog nije od vijeka mogao stvoriti.

Napomene:

1. — **Dokaz bogoslova, koji uče mogućnost vječnog stvaranja nepromjenljivih stvari.**

Kao što smo već spomenuli, gotovo svi bogoslovi uče, da je nemoguće stvaranje od vijeka promjenljivih bića zbog razloga, koje smo naveli. No imade, kako smo vidjeli, dosta bogoslova, koji uče, da nije izvan apsolutne Božje moći, da nepromjenljivo stvoreno biće bude stvoreno od vijeka. Zapreka za takvo stvaranje, kažu oni, ne može postojati sa strane Boga, koji stvara, jer on od vijeka imade istu stvoriteljnu silu, koju i sada. Ne može biti zapreke sa strane stvoriteljnog čina, jer se on ne zbiva u vremenu. Nema zapreke sa strane bića, jer je ono već od vijeka moguće, dakle od vijeka stvorljivo. Nije dakle protuslovlje, da nepromjenljivo biće bivstvuje od vijeka. Na prigovor, da od vijeka stvorena nepromjenljiva bića ne bi imala počela svoga započimanja u trajanju (principium inceptionis in duratione) kažu, da bi ipak imala počelo nastavka, izvora i uzročnosti (principium originis et causalitatis) tako, da bi »ne-biti« tih stvari pretjecalo njihov »biti«, ne doduše trajanjem, nego po naravi (non duratione, sed natura prius). Tako bi se vječno trajanje nepromjenljivog svijeta razlikovalo od Božje vječnosti, jer Božja vječnost ne samo, da je bez početka trajanja, nego je ona također bez počela uzročnosti i izvora od drugoga, i sva skupa. Trajanje pak svijeta (od vijeka) ne bi bilo sve zajedno, skupa, jer svijet, i ako bi trajao kao nepromjenljiv, trajao bi na promjenljivi način (mutabiliter). Pretpostavivši naime, da je stvaranje vječno, svijet biva po neograničenom trajanju tako stavljen i sačuvan u stanju mirovanja, da bi se on ipak u bilo koje vrijeme mogao gibati, u koliko bi naime u neko određeno vrijeme mogao započeti razvitak svijeta, t. j. proces promjene i kvarenja. Stoga bi ovo vječno trajanje bilo vrijeme, kome bi pripadalo to, da nema početka i da subivstvuje vječnosti.

2. — **Mišljenje sv. Tome o stvaranju od vijeka.**

Sv. Toma uči na više mjesta mogućnost vječnog svijeta. On kaže: »Da svijet nije uvijek bio, drži se samo po vjeri i strogo se dokazati (demonstrative probari) ne može« (S. th. I. q. 46 a 2). Nadalje piše: »Nemogućnost vječnog stvaranja morala bi se temeljiti ili na nedostatnosti uzroka ili na opiranju ili inače proturječnom držanju predmeta. No to se ne da dokazati. Dosljedno nema nikakvog filozofskog temelja, koji bi upitnu nemogućnost pokazao. Uzrok naime ne može biti nedovoljan, budući da je on beskonačan, svemoguć. Objekt ne može dati otpora, jer još ne postoji. Drugo kakovo proturječje ne može se otkriti, jer biti stvoren i biti vječan pojmovno se ne isključuje« (De aeternitate mundi contra murmurantes, 23). U vezi s mišljenjem sv. Tome treba spomenuti ovo:

a) Nemoguće je stvaranje od vijeka bića, koja su zbiljski podvrgnuta promjeni i razvitku. To smo dokazali, i to uče i oni bogoslovi, koji dopuštaju mogućnost stvaranja od vijeka nepromjenljivih bića. Za to je ovaj svijet, koji je podvrgnut promjenama i razvitku, morao imati svoj početak.

b) Zbog toga drže bogoslovi, da je sv. Toma učio, da se ne može strogo dokazati nemogućnost stvaranja od vijeka, ne ovoga sadašnjeg svijeta, u koliko je promjenljiv, nego svijeta ili stvorenja uopće, koje bi bilo nepromjenljivo, u stanju mirovanja. Ovo je u skladu s riječima sv. Tome, koji na prigovore, da je za neka bića (kao na pr. ljudske duše) nemoguće, da su bez početka, odgovara: »Mi nišanimo općenito, da li je koje stvorenje bilo od vijeka« (S. th. I. q. 46 a. 2). Sv. Toma držao je prema načelima tadanje filozofije, da postoje neka nebeska nepromjenljiva bića bez gibanja, te je za takva bića postojalo mišljenje, da se ne može dokazati, da nijesu od vijeka stvorena.

3. — **Kako je sv. Toma mogao odstupiti od općenitog mišljenja sv. otaca?**

Sv. oci, kao što smo vidjeli, općenito drže, da je stvaranje od vijeka nemoguće. Nastaje pitanje, kako je sv. Toma, a s njime i mnogi drugi, mogao otstupiti od općenitog mišljenja otaca.

Odgovaramo: U nauci otaca moramo razlikovati samu nauku, koju oni uče, i dokaze razuma, kojima hoće da je utvrde.

Nauku, koju oci jednodušno iznose, treba držati kao Bogom objavljenu, jer oci tada govore kao svjedoci vjere (testes fidei), koja u Crkvi živi. No to nužno ne vrijedi za razloge, kojima oni hoće da nauku utvrde i potkrijepe, jer ti mogu katkad biti bez unutarnje snage. U konkretnom pitanju stvaranja svijeta uče oci, da je svijet stvoren iz ničega i prema tome, da je apsurdna vječnost svijeta, koji bi o sebi bivstvovao. Oni kraj toga uče, da je svijet stvoren u vremenu ili s vremenom, a da tu nauku jače potkrijepe, dodaju, da je svijet nužno morao biti stvoren u vremenu, jer bi inače bio o sebi. Da je svijet stvoren u vremenu, uče oci kao svjedoci vjere, i zato se od te nauke ne smije otstupiti. Da bi svijet stvoren od vijeka bio o sebi, jest filozofsko mišljenje, koje je podvrženo raspravljanju. Zbog toga mogao je sv. Toma, a s njime i neki bogoslovi, odstupiti od općenitog mišljenja otaca, koje su oni iznosili ne kao svjedoci vjere nego kao filozofi. Međutim i za ovo otstupanje kažu neki bogoslovi da je vrlo maleno, jer da sv. Toma ne uči, da je stvaranje svijeta od vijeka moguće, nego samo tvrdi, da nemaju dokazne snage oni argumenti, koji u vječnom stvaranju hoće pokazati protuslovlje.

Bilješka: I. Poteškoće protiv nauke, da je svijet stvoren u vremenu.

1. Ako je Bog svijet stvorio u vremenu, onda je Bog u vremenu počeo biti stvoritelj, što se ne može reći.

O.: Poričemo, da bi Bog u vremenu počeo biti stvoritelj obzirom na silu ili moć stvaranja, jer je tu moć Bog imao od vijeka. No imajući pred očima sam čin stvaranja treba reći, da je Bog u vremenu počeo biti stvoritelj, ne dakako na taj način, da bi se u Bogu dogodila kakva unutarnja promjena, nego time i zato, što je njegovom voljom stavljeno stvorenje u vremenu u bivstvovanje. Jer, kako kaže sv. A u g u s t i n, »doista po onoj svojoj volji, koja je s njegovim predznanjem vječna, svakako je sve na nebu i na zemlji, štogod je htio, ne samo prošlo ili sadašnje, nego također buduće već učinio (Ps 113, 11). Ne zato, što će Bog tada imati novu volju, koje nije imao, nego zato, što će ono, što je od vijeka pripravljeno u njegovoj nepromjenljivoj volji, tada biti« (De civit. Dei 22, 2; ML 41, 753).

2. Ako svijet nije vječan, bio je prije svoga postanka samo moguć ili u moći za bivstvovanje. No ono, što je u moći za bivstvovanje, jest materija, koja svoje bivstvovanje prima od forme ili lika. Dakle prije, nego je svijet započeo bivstvovati, bio je on materija. No materija ne može biti bez forme. Slijedi dakle konačno, da je svijet uvijek nužno bio. Tako Aristotel i Avveroe.

O.: Svijet je prije, nego je počeo bivstvovati, bio u objektivnoj moći (in potentia objectiva) ili, bio je naprosto, čisto i samo moguć (mere possibilis), a nije bio u subjektivnoj moći, kao nešto, što već zbiljski postoji. Materija nije i ne zove se ono, što je samo u objektivnoj moći ili u čistoj mogućnosti, nego ono, što je u subjektivnoj moći, t. j. što se pomišlja kao nešto zbiljsko, samo što ne može bivstvovati neovisno o drugom, nego za konkretna bivstvovanja biva određeno određenom formom.

3. Kad je djelovanje zbiljsko, slijedi iz njega odmah učinak. No stvaralački čin je od vijeka, jer je on isto, što i čin Božje volje, koja je od vijeka. Dakle i svijet mora biti vječan.

O.: Učinak nužno i odmah proizlazi iz djelovanja onda, kad učinak prouzrokuje ili proizvodi sama naravna forma, koja je u djelatnom uzroku počelo djelovanja. Tako na pr. iz vatre nužno izlazi grijanje, čim vatra uistinu gori, jer učinak proizvodi sama naravna forma vatre. No kad učinak imade biti proizveden od djelatnog subjekta po zapovijedi njegove volje, onda učinak ne mora slijediti odmah, nego onda, kad to odredi volja. Za uzroke naime, koji djeluju ne po naravnoj formi nego samo voljom, ono što je smišljeno i voljom određeno, jest i uzima se kao forma, koja je počelo djelovanja ili iz čega djelovanje izlazi. Iz vječnog Božjeg djelovanja ne slijedi dakle nužno vječni učinak, učinak naime, koji bi trajanjem bio od vijeka, nego učinak od onda, otkad hoće Bog, tako, da taj učinak imade svoj bitak istom kasnije, poslije nebitka.

4. U stvaranju je isto nastajati i biti učinjen (fieri et factum esse). No nastajanje u stvaranju (fieri creationis) jest od vijeka, jer je ono istovjetno s Božjim djelovanjem, koje je od vijeka. Dakle i sam gotovi čin stvaranja (factum esse) jest od vijeka.

O.: U stvaranju je isto biti učinjen, stvoren, što i pasivno nastajanje (fieri passivum), t. j. nastajanje gledano sa strane stvora, koji ulazi u bivstvovanje. No biti učinjen (factum esse) nije istovjetno s nastajanjem promatranim aktivno (fieri activum), t. j. s nastajanjem promatranim sa strane subjekta, dakle s činom, kojim se biće proizvodi. Aktivno nastajanje, t. j. čin, po kojem biće nastaje, jest od vijeka, ali pasivno nastajanje t. j. sam ulazak bića u bivstvovanje, nije od vijeka, nego u vremenu. Da to još objasnimo. Nastajanje stvari (fieri rei) ne razlikuje se od djelovanja. Stoga i nastajanje u stvaranju (fieri creationis) nije drugo, nego samo stvaranje. No stvaranje se može promatrati aktivno i pasivno. Promatrano aktivno stvaranje je od vijeka, jer je vječni čin Božje volje. No odatle ne slijedi, da i pasivno stvaranje, t. j. nastajanje učinka mora biti od vijeka.

5. Volja je Božja nepromjenljiva. Ona je dakle uvijek htjela, da bude svijet. Svijet je dakle uvijek bio.

O.: Volja je Božja doduše nepromjenljiva, no ona je uvijek htjela, da svijet bude u vremenu, no nije uvijek htjela, da svijet bude uvijek, od vijeka.

6. Ako Bog po trajanju pretječe svijet, onda je Bog po trajanju prije svijeta, a svijet po trajanju iza Boga. No prije i poslije u trajanju čine vrijeme. Prije svijeta dakle bilo je vrijeme, što je nemoguće.

O.: Prije svijeta »prije« i »poslije« nije nešto realno, nego samo moguće. Kad se kaže, da je Bog po trajanju prije svijeta, onda ono »p r i j e« ne označuje vremensko prvenstvo (prioritas temporis) nego vječno. Ili se može reći, da

označuje vječnost umišljenog, a ne stvarno postojećeg vremena (aeternitas temporis imaginati et non realiter existentis). To je isto, kao kad kažem, da nad nebom ili povrh neba nema ništa. Onaj »povrh, nad« označuje samo umišljeno mjesto, u koliko je naime moguće umišljati si, da se dimenzijama nebeskog tijela dodadu druge dimenzije (68).

II. Teškoće protiv nauke, da svijet ne može biti od vijeka.

1. Nenužna, prolazna stvar (res contingens) po svome pojmu traži, da je ne pomišljamo na određenom mjestu i vremenu (abstrahit ab hic et nunc). Zato se baš i za opće pojmove (universalis) kaže, da su svagdje i uvijek. Dakle ne protivi se pojmu prolaznog, nenužnog bića, da bude stvoreno od vijeka.

O.: Prolazna, nenužna stvar ne traži neki određeni dio prostora i vremena te je indiferentna prema tome, da bude u ovom ili onom dijelu prostora i vremena. Dosljedno nijedan dio prostora ili vremena nije njoj određeno (determinate) nuždan, ali ona nije tako indiferentna prema »biti sada i ovdje«, niti se može reći, da ona tako ne mora biti u određenom dijelu vremena i prostora, da može zbiljski (actu) zapremati sva mjesta i zbiljski proći preko neizmjernog vremena. A da je baš ovo posljednje nemoguće, očito je iz dokaza, koji smo iznijeli. U tom bi naime slučaju postajalo neograničeno, preko kojeg bi se moglo preći susljedno (per modum successionis). Trajanje naime svakog nenužnog prolaznog bića jest susljedno. Stoga dopustivši stvaranje od vijeka, postajala bi neograničena susljednost, preko koje bi se u ovaj čas već prošlo.

2. Nije više protuslovna vječna susljednost promatrana prema p r i j e, prema da tako kažemo, početku, nego i ona prema p o s l i j e. No mi dopuštamo susljednost prema poslije. Treba dakle dopustiti i onu drugu susljednost prema p r i j e (prema početku).

O.: Ne stoji tvrdnja, da vječna susljednost promatrana prema prije nije ništa više protuslovna nego i susljednost promatrana prema poslije. Vječna naime susljednost promatrana prema prije ili, da tako kažemo, prema početku, nužno pretpostavlja, da zbiljski postoji nešto neizmjerno u susljednosti (infinitum secundum successionem), što se ne može dopustiti. Ono pak, što je beskonačno, neizmjerno promatrano prema poslije ili, da tako kažemo, prema cilju ili svršetku, niti je sada niti će ikad biti neizmjerno, nego je zbiljski (actu) ograničeno, što će trajno rasti u beskonačnost, i stoga u svakom času uvijek biti ograničeno.

I doista čim uzmeš, da trajanje nema početka, tim samim dopuštaš trajanje, iz kojeg se pozitivno isključuje svaka granica. To je pak trajanje zbiljski (actu) neizmjerno, neograničeno, što iz sebe isključuje svaku granicu. U takvom pak trajanju postojao bi broj na pr. rađanja i drugih prolaznih bića zbiljski (actu) neizmjeran.

L e r c h e r, II. 234—239; J. H o n t h e i m, Theodicea. 72—77; Ch. P e s c h, N. dj. 40—43; D i e k a m p-H o f f m a n n, II. 25—28; M a z z e l l a, II. 250—252; B e r a z a, N. dj. 68—77; B o y e r, N. dj. 69—84; Dr. V. K e i l b a c h, Problem Boga u filozofiji, 244—246; P o h l e-G i e r e n s, I. 373—374.

(68) Isp. Sv. T., De poten. q. 3, a. 17. Ad 20.

POGLAVLJE IV.: O TRAJANJU STVORITELJNOG ČINA

(DE PERDURATIONE ACTUS CREATIVI)

Vidjeli smo, da stvorovi zavise o Bogu u času svoga nastanka, t. j., da je Bog neposredno svojom svemoći stvorio svijet. Nastaje pitanje, da li je ovaj neposredni Božji utjecaj potreban za daljnje bivstvovanje stvora iza časa stvaranja tako, da bi svijet bez njega odmah bio pretvoren u ništa, ili možda svijet dalje bivstvuje svojom vlastitom snagom. Isto tako nastaje pitanje, da li se ovakav neposredni Božji utjecaj proteže ne samo na bivstvovanje nego i na djelovanje stvorova. Na ta ćemo pitanja u ovom poglavlju odgovoriti tvrdnjom, da Bog uistinu uzdržava u bivstvovanju sve stvorove i da sudjeluje kod njihova djelovanja. Ovim tvrdnjama nadopunit ćemo ujedno nauku iz prijašnjeg poglavlja o svojstvima ili atributima Božjeg stvoriteljnog čina, jer uzdržavanje svijeta i sudjelovanje s djelovanjem stvorova nije drugo nego nastavljanje stvoriteljnog čina.

§ 9. BOG SVA STVORENJA UZDRŽAVA U BIVSTVOVANJU

1. — **Pojam uzdržavanja.**

a) U z d r ž a v a n j e u o p ć e jest produljivanje bivstvovanja (continuatio existentiae).

Uzdržavanje se može promatrati pod dvostrukim vidom: pasivno i aktivno.

α) U z d r ž a v a n j e u p a s i v n o m s m i s l u jest samo ostajanje ili trajanje neke stvari u bivstvovanju ovisno o nekom uzroku.

β) U z d r ž a v a n j e u a k t i v n o m s m i s l u jest djelovanje ili utjecaj uzroka, koji stvar podržava u bivstvovanju.

b) Mi govorimo o aktivnom ili djelatnom uzdržavanju. Ovo može biti dvostruko: negativno i pozitivno.

α) N e g a t i v n o u z d r ž a v a n j e stoji u tome, da netko ne uništi stvar, koju bi, kad bi htio, mogao uništiti.

β) P o z i t i v n o u z d r ž a v a n j e jest aktualno, zbiljsko djelovanje, koje upliva na trajanje nekog bića u bivstvovanju.

c) P o z i t i v n o u z d r ž a v a n j e m o ž e b i t i dvostruko: neu p r a v n o (indirektno, per accidens) i u p r a v n o (direktno, per se).

α) N e u p r a v n o   u z d r ž a v a n j e stoji u djelovanju, koje otklanja štetne uplive, koji bi mogli biće uništiti, ili stvara uvjete i namjenjuje sredstva, kojima se stvar može uzdržati. Tako na pr. sudjeluje kod uzdržavanja kuće onaj, koji odmiče od nje upaljive stvari, a kod uzdržavanja života i zdravlja onaj, koji se brine za dobro odijelo, stan, hranu i t. d.

β) U p r a v n o   u z d r ž a v a n j e jest djelovanje, koje utječe na sam bitak stvari tako, da ona bez toga utjecaja ne bi dalje mogla naprosto bivstvovati. (Tako hrana utječe na uzdržavanje života).

d) U p r a v n o, d i r e k t n o   u z d r ž a v a n j e   m o ž e   b i t i   d v o s t r u k o: p o s r e d n o   i   n e p o s r e d n o.

α) P o s r e d n o   u z d r ž a v a n j e (conser. mediata) jest djelovanje, koje utječe ili na unutarnju kakvoću stvari, ili na samo bivstvovanje, ali posredstvom drugih uzroka, koji su od uzroka, za koji se kaže, da uzdržava, neovisni u tom smislu, što ih on ne uzdržava.

β) N e p o s r e d n o   u z d r ž a v a n j e (conser. immediata) jest djelovanje, koje samo, bez posredstva drugih uzroka utječe na sam fizički bitak stvari.

e) N e p o s r e d n o   u z d r ž a v a n j e može opet biti dvostruko:

α) apsolutno (općenito), koje se odnosi i proteže na sva bića, ili

β) ograničeno, suženo samo na neka bića.

2. — **Protivnici.**

a) D e i s t i (Herbert [† 1648], Toland [† 1722], Collins, Tindall [† 1733] i dr.) poriču svako uzdržavanje svijeta. Po zakonima, koje je svijet primio od Boga, on je tako opremljen, da bivstvuje neovisno o Bogu.

b) H. K l e e († 1840), A. Berlage († 1888) poriču pozitivno uzdržavanje.

c) D u r a n d o poriče pozitivno direktno uzdržavanje.

d) H e n r i k   G e n t s k i poriče neposredno uzdržavanje.

e) S v. T o m a (69) i dr. uče, da uzdržavanje Božje nije općenito (apsolutno), jer kod uzdržavanja skvarljivih, raspadljivih stvari, sastavljenih supstancija (živa tjelesa, organizmi), sudjeluju s Bogom kod uzdržavanja pozitivno i direktno i drugotni uzroci (causae secundae).

(69) S. th. I. q. 104 s 2.

3. — **Katolička nauka.**

a) Da je za bivstvovanje stvorova potrebno neko uzdržavanje, nije Crkva nigdje službeno izjavila, no to je nauka, koju kao članak vjere predlaže na vjerovanje redovno i općenito učiteljstvo Crkve

Tumačenje Božje providnosti u upravljanju svijetom, kako se općenito izlaže u školama, propovijedima i poukama vjernika, posve se oslanja na nauku o uzdržavanju svijeta.

V a t i k. s a b o r: »Sve pak, što je stvorio Bog, svojom providnošću čuva i upravlja, dotičući se od kraja do kraja snažno i sve blago raspoređujući« (Isp. Mudr 8, 1; DB. 1784). — R i m s k i   k a t e k i z a m uči, da bi stvorene stvari odmah propale u ništa, kad ih stvoriteljna sila ne bi držala u njihovom bivstvovanju (70).

P i j o   IX.   o s u d i o   j e   z a s a d u   d e i z m a: »Treba poreći svako Božje djelovanje na ljude i svijet« (71).

b) Da je potrebno pozitivno i direktno uzdržavanje, jest nauka teološki sigurna (theologice certa).

c) Da to uzdržavanje mora biti neposredno i apsolutno (općenito), jest vjerojatnije mišljenje (sententia probabilior).

Smisao dakle katoličke nauke jest, da Bog svojim pozitivnim neposrednim utjecajem sve uzdržava. Bez toga utjecaja stvorovi bi prestali biti, vratili bi se u ništa. Stvorovi su dakle ovisni o Bogu ne samo u času svoga postanka, nego i svoga trajanja. To se uzdržavanje proteže na sva bića, na sve supstancije i akcidente.

Dokazi.

1. — **Iz Sv. Pisma.**

a) M u d r 11, 26: »Kako bi moglo nešto ostati, kad ti ne bi htio, ili kako bi se moglo uščuvati, što od tebe ne bi bilo pozvano (t. j. što ti ne bi htio)«.

b) M u d r 1, 7: »Duh Gospodnji ispunja krug zemlje, i ovo, što drži sve, imade spoznaju glasa« — LXX: »Ὅτι πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην καὶ τὸ σύνεχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς.«

(70) Pars. 1 Cap. 2 qu. 20.
(71) DB. 1, 702.

Prema ovom tekstu dakle Duh Sveti imade poznavanje glasa, što znači, da on zamjećuje svaki zvuk i svaki glas, da je kao svjedok svakog životnog gibanja. To pak Sv. Pismo navodi kao razlog, da Duh Sveti svaku stvar drži (*συνέχειν* — izvana obuhvaća i drži i iznutra ujedinjujući veže). Iz ovog se teksta opravdano stoga može zaključiti na potrebu aktivnog i to direktnog uzdržavanja.

c) H e b r 1, 3: »On (Sin) može sve silnom riječju svojom — *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*«. Sila riječi — *ῥῆμα δυνάμεως* znači isto što i snaga volje, koja proizvodi ono, što hoće. Učinak pak te volje jest, da nosi sve. On se dakle odnosi na sama bivstvovanja stvari. Iz teksta se dakle zaključuje na potrebu aktivnog Božjeg uzdržavanja.

d) K o l 1, 16—17: »Sve je po njemu i za njega stvoreno. I on je prije svega, i sve je u njemu postavio«. Sve je u njemu postavljeno ili sve u njemu stoji zato i u toliko, što, kao što je sve stvorio, također sve obuhvaća i upravlja. Sve u njemu stoji, jer je po neizmjernosti neopisivog i neshvatljivog božanstva sve unutar njega, i baš zato sve stoji u njemu, da se ne vrati u ništa.

e) D j 17, 25, 28: »— Kad on sam daje svima život i disanje i sve . . . Jer u njemu živimo i mičemo se i jesmo« . . . *αὐτὸς διδοὺς πᾶσιν ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα — ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμαθα καὶ ἐσμέν*«. — Bog dakle daje stvarni život pojedinaca i disanje, t. j. počelo života, kojemu je znak disanje, a koji se očituje po gibanju, koje dolazi iz nutrine. On daje samo bivstvovanje, koje je nešto prvo i osnov svega. U tekstu se dakle tvrdi nužda uzdržavanja, koje nije posredno, nego aktivno, direktno i neposredno.

f) Imajući pred očima sve navedene tekstove možemo postaviti ovaj općeniti dokaz: Sv. Pismo na mnogim mjestima govori o nekom pravom i istinskom uzdržavanju sa strane Božje. Ako pak sva ta mjesta isporedimo, vidimo, da je to uzdržavanje pozitivno, direktno i neposredno. To uzdržavanje nije samo negativno, kao što je vidljivo iz navedenih mjesta: Mudr 11, 26 i Hebr 1, 3. Ono nije samo indirektno, kao što je to očito iz Mudr 1, 7 i Hebr 1, 3. Konačno ono nije ni samo posredno, kao što se vidi iz Dj 17, 25, 28. Slijedi dakle, da stvorovi za svoje bivstvovanje trebaju pozitivno i neposredno Božje uzdržavanje.

2. — **Iz sv. otaca.**

a) **Svoju nauku o uzdržavanju razvili su sv. oci tumačeći navedena mjesta Sv. Pisma.**

T a k o O r i g e n († 254/5) t u m a č e ć i Dj 17, 28 kaže: »Ta na koji način treba da mi u Bogu živimo, mičemo se i jesmo, ako on svojom silom ne obuhvaća svemira i ne drži svijeta?« (De princ. 2, 1; MG. 11, 184). — S v. I v a n H r i z o s t o m († 407) tumačeći Hebr 1, 3: »Nije ništa manje svijet uzdržavati nego ga stvoriti. Što više, ako se treba čuditi, onda je ono (uzdržavanje) nešto veće. Jer kod stvaranja stvari bića su doduše proizvedena, ali kod njihova uzdržavanja stvoreno biva zajedno držano, da ne padne u ništa« (Hom. 2 in Hebr 1, 3).

b) **Sv. oci također i drugim zgodama jednodušno uče, da stvorovi samo zato nastavljaju bivstvovanje, jer ih Bog podržava.**

I r e n e j († 202): »Sve, što je učinjeno, imade početak svoga postajanja, a ustraje, dok Bog bude htio, da bude i ustraje« (Adv. haer. 2, 34, 3; RJ. 207). — S v. H i l a r i j e († 366) kaže, da mirovanje Gospodnje u subotu ne može značiti prestanak bilo kakvog Božjeg utjecaja, jer stvari ne bi više bivstvovale, kad ih Bog ne bi uzdržavao (In Ps 91, 7). — S v. J e r o n i m († 419) piše: »Znajmo, da bismo bili ništa, kad on sam ne bi u nama sačuvao ono, što nam je darovao« (Ep. 133, 6). — S v. A u g u s t i n († 439): »Svijet bi jedva mogao bivstvovati tren oka, kad bi mu Bog uskratio svoje upravljanje« (Gen. ad lit. 4, 14). Po njemu također Bog »zlim anđelima podaje život i dugovječnu moć, i ako to podavanje prestane, propast će« (Ench. 27). — G r g u r V e l i k i († 604): »Sve su dakako stvari učinjene iz ništa, i bit bi njihova težila prema ništa, kad ih upravljačkom rukom ne bi držao začetnik svega« (Moral. 16, 37, 45). — Ps. D i o n i z i j e A r e o p a g i t a († oko 500): »Za svemogućeg Boga se kaže, da je on sjedište svega, sve sadržava i obuhvata, i sve učvršćuje, utemeljuje i veže, u sebi samom čuvajući nerazrješivim svemir te iz sebe, kao iz svemožnog korjena, sve proizvodi, te k sebi on, koji sve drži, kao ka dnu sve svraća i drži« (De div. nomin. 10, 1; RJ. 2285).

3. — **Iz pojma stvaranja.**

Svaki učinak ovisi o svome uzroku u onom obziru i onako, u kojem je obziru i kako je učinak toga uzroka. Nešto naime može biti učinak

nečega samo s obzirom na nastajanje (fieri), a nešto s obzirom na sam bitak (esse) tako, da biće sam i sav bitak dobiva od uzroka. U prvom slučaju zavisi učinak o svome uzroku samo, dok nastaje (in fieri) (72). Dosljedno, ako neki učinak ovisi o svome uzroku samo s obzirom na nastajanje (in fieri), onda s prestankom utjecanja tvornoga uzroka, ne prestaje sam učinak. Na pr. prestankom utjecaja roditelja ne prestaje supstancijalni bitak rođenog sina. U drugom pak slučaju zavisi učinak o uzroku, dok jest, t. j. učinak je u svome bitku i bivstvovanju (in esse) tako zavisan o uzroku, da prestankom utjecaja uzroka prestane sam bitak stvari.

Kao što dakle nastajanje učinka (fieri) ne može ostati ili dalje trajati, kad prestane djelovanje onog uzroka, koji je uzrok s obzirom na nastajanje, tako ni bitak (esse) učinka ne može ostati, kad prestane djelovanje onog uzroka, koji nije uzrok samo s obzirom na nastajanje (fieri), nego i s obzirom na sam bitak (esse) učinka.

Očito je, da je u ovom slučaju ovisnost učinka o uzroku tako bitna, da učinak ili ne bivstvuje ili bivstvuje samo pod utjecajem svoga uzroka i u ovisnosti o njemu. Primjer su za to naši čini, koji su po sebi životni (actus per se vitales), kao što su čini spoznaje i htijenja. Oni su tako po biti ovisni o svome životnom počelu (duši), da ili ne postoje ili postoje samo u ovisnosti i pod utjecajem svog životnog počela duše. Bez duše i u neovisnosti o njoj oni ne mogu bivstvovati. Nijedan dakle učinak, koji o uzroku visi ne samo u nastajanju (in fieri), nego i u bivstvovanju (in esse), ne može potrajati u bivstvovanju ni jedan hip bez neprekinutog i neposrednog uzdržavanja tvornoga uzroka.

No sva bića izvan Boga vise o Bogu ne samo s obzirom na nastajanje nego i s obzirom na bitak i bivstvovanje. To je posve očito. Nijedna naime stvorena stvar ne uključuje u svojoj biti bivstvovanje, t. j.

(72) Biti uzrok samo s obzirom na nastajanje učinka (sec. fieri) pripada drugima, stvorenim uzrocima. Stvoreni naime uzroci ne dosižu i ne proizvode neki učinak, u koliko je naprosto biće, nego u koliko je takvo biće Oni ne proizvode učinka iz ne-bitka u bitak naprosto (ex non esse ad esse) nego iz ovog bitka u drugi bitak. Uzrok naime bića, u koliko je biće, ne može, kao što smo vidjeli govoreći o stvaranju, biti nego samo prvo biće, Bog. Stvoreni dakle uzrok u toliko je samo uzrok nekog učinka, u koliko čini, da se takva materija zaodjene takvom formom ili da takva forma bude u takvoj materiji. No oni nisu uzroci, koji bi direktno i po sebi prouzročili sam bitak forme (causa causans ὁ esse formae).

njoj ne pripada bivstvovanje po biti, ili razlog, zašto neka stvar imade zbiljsko bivstvovanje, nije u njezinoj biti, nego potpuni razlog toga bivstvovanja, t. j. razlog i početka i nastavka bivstvovanja može biti samo u vanjskom uzroku, t. j. u Bogu.

Velimo, da razlog i nastavka bivstvovanja može biti samo Bog. Stvorena stvar naime je uvijek nenužne naravi. Bit se njezina ne mijenja. Ona je dakle bila nenužna ne samo, dok još nije bivstvovala, dok je bila samo moguća, nego je nenužna i dok bivstvuje. Kad bi naime samo za jedan čas imala dovoljni razlog svoga bivstvovanja u sebi, prestala bi biti nenužna i postala nužna. Nužno pak biće nikad nije bilo samo moguće, nego je uvijek moralo bivstvovati.

Sva dakle stvorena bića zavise o Bogu i s obzirom na nastajanje i s obzirom na trajno bivstvovanje.

Kad bi dakle prestalo djelovanje Božje, prestalo bi i bivstvovanje stvari. Drugim riječima, sva stvorena bića traže za svoje bivstvovanje trajno i neposredno Božje uzdržavanje.

4. — **Iz posvemašnje ovisnosti stvari o Bogu.**

Božje savršenstvo traži, da svako biće izvan Boga ovisi o Bogu kao tvornom uzroku više i potpunije nego bilo koji učinak o svome stvarnom uzroku. No imade nekih učinaka, kao što su unutarnji životni čini mišljenja i htijenja, koji o svome stvorenom uzroku vise ne samo u nastajanju (in fieri) nego i u bivstvovanju (in esse), naime tako, da prestanu bivstvovati, čim prestane utjecaj uzroka, koji ih podržava. Slijedi dakle, da svako stvorenje ovisi o Bogu ne samo na isti način kao životni čin o duši, nego i još mnogo više. Nijedno dakle stvorenje ne može ostati u bivstvovanju, ako ga Bog neposredno i pozitivno ne uzdržava.

5. — **Iz toga, što Bog može stvari uništiti.**

Savršenstvo Božje traži, da stvorenje o njemu tako zavisi, da ga Bog svaki čas može uništiti. No uništenje ne možemo pomišljati kao neko pozitivno djelovanje, jer djelovanje uvijek teži, da proizvede neko bivstvovanje, a uništenje ne proizvodi nikakvog bivstvovanja. Uništenje dakle treba shvatiti kao prestanak pozitivnog uzdržavanja. Slijedi dakle, da Bog stvorena bića pozitivno trajno uzdržava u bivstvovanju.

Napomene:

1. — **Uzdržavanje je produženo, neprekinuto stvaranje** (continuata creatio).

a) Uzdržavanje i stvaranje promatrana u sebi (entitative), t. j. koliko su imanentna djelovanja Božja, jesu nešto jedno i istovjetno. Tako naime promatrana nijesu drugo nego jedna ista božanska bit.

b) Ako ih promatramo s obzirom na učinak ili termin, za kojim teže (terminative, effective), ta su djelovanja stvarno jedno, ali se virtualno razlikuju. Stvarno su jedno djelovanje, jer je između stvaranja i uzdržavanja takav odnos, kakav je između njihova učinka, t. j. između bivstvovanja u prvom hipu i bivstvovanja slijedećeg časa. No bivstvovanje slijedećeg časa ne razlikuje se stvarno od bivstvovanja prvog časa, jer nastavljeno, produženo bivstvovanje, kaže bivstvovanje stvorenja označujući njegovo predbivstvovanje, a bivstvovanje prvog hipa kaže to isto bivstvovanje označujući tek, da ono prije nije bivstvovalo. U stvari je dakle jedan učinak u stvaranju i uzdržavanju, i stoga su oni jedno djelovanje. Isto je djelovanje stvaranje, koliko suoznačuje novost stvari, a uzdržavanje, u koliko suoznačuje stvar, koja već bivstvuje. Oni se dakle samo virtualno razlikuju, onako, kako se razlikuje nastavljeno bivstvovanje nekog bića od samog sebe, u koliko je bilo u prvom času.

c) Da je uzdržavanje produženo, neprekinuto stvaranje, naročito se naglasuje protiv skeptika Baylea († 1706), koji uzdržavanje zove opetovanim stvaranjem (creatio iterata), da odatle zaključi, da smo mi u pojedinim časovima drugi, nego smo bili prije. Uzdržavanje ne može biti opetovano stvaranje s ovih razloga:
Kad bi uzdržavanje bilo ponovljeno stvaranje, onda bi nužno svakom stvaralačkom činu predhodilo ništa, jer je stvaranje proizvođenje nečega iz ničega. Uništavanje dakle i stvaranje trajno bi slijedilo jedno iza drugog, što je očito nemoguće. Trajanje bića naime jest neprekinuta količina (quantitas continua), a uništavanje i stvaranje, makar jedno iza drugog i najbrže biva, jesu dva časa, koja su međusobno različita, a jer su različita, mora među njima biti neko makar i najmanje, neprekinuto trajanje. Neprekinuto dakle trajanje bića i izmjenično njegovo stvaranje i uništavanje ne može biti istovjetno. Uzdržavanje dakle bića ne može biti drugo nego nastavljeno stvaranje, t. j. djelovanje, koje je jedno isto s onim, kojim je Bog stvorenju dao bitak, ili kojim ga je stvorio.

Nadalje dodavanjem časaka ili hipova, koji nijesu protegnuti, ne može nastati trajanje, koje je neprekinuto (continuo) protegnuto. Stvaranja pak i uništavanja zbivaju se u nedjeljivom hipu. Iz sastava takvih hipova ne može nastati trajanje bića, koje je u sebi neprekinuto protegnuto.
Nadalje sama svijest nam naša svjedoči, da bića ne prestaju za čas bivstvovati, da onda opet začinju bivstvovati. Samosvijest nam naša naime neposredno svjedoči, da naš »j a« neprekidno traje, jer, kad bi »ja« nestalo makar i za jedan hip, morala bi u tom hipu prestati i naša samosvijest.

2. — **O uzdržavanju akcidenata.**

Akcidenata imade više vrsti, no svi su oni u svome bivstvovanju ovisni o pozitivnom i neposrednom Božjem uzdržavanju.

a) Svrhunaravni akcidenti su oni, kojih ne može proizvesti nikoji naravni uzrok, nego ih iz moći pokornosti duše (e potentia oboedientiali animae) izvodi Bog. Za takve je akcidente sigurno, da mogu bivstvovati samo po neposrednom i pozitivnom uzdržavanju Božjem. (Milost, ulivene kreposti).

b) Naravni akcidenti su ponajprije oni, koji vise o svome uzroku samo u nastajanju (in fieri), a ne u bivstvovanju (in esse) tako, da dalje bivstvuju i onda, kad prestane uzrok, koji ih je proizveo (proizvedena bjelina, crvenilo i t. d.). Općenito je mišljenje (sententia communis), da trajanje takvih akcidenata ovisi o Božjem uzdržavanju.

c) Naravni akcidenti su nadalje oni, koji o svome uzroku vise ne samo u nastajanju nego i u bivstvovanju tako, da traju dotle, dok traje utjecaj uzroka (na pr. životni čini uma i volje). Najopćenitije je mišljenje, da se takvi akcidenti neposredno (immediate) uzdržavaju od drugotnog uzroka (causa secunda), koji ih proizvodi (na pr. o duši), ali ne kao potpunog (adekvatnog) uzroka, nego uz sudjelovanje utjecaja Božjeg. Ovaj Božji utjecaj zove se, kao što ćemo malo kasnije vidjeti, Božje sudjelovanje (concursus).

d) Govoreći o Božjem uzdržavanju akcidenata treba istaknuti, da ono nije i ne može se zvati produženo, nastavljeno stvaranje, nego nastavljeno proizvođenje akcidenata iz subjekta. Razlog je u tome, što akcident, kao što smo vidjeli, ne biva stvaran, nego proizvađan iz moći subjekta.

3. — **O uništenju** (annihilatio).

a) Uništenje ne smijemo poimati kao pozitivno djelovanje Božje, nego samo kao prestanak čina uzdržavanja. Kad Bog dakle hoće da uništi biće, ne mora svoje moći i sile na novo očitovati, nego je dovoljno, da uskrati utjecaj, koji uzdržava bivstvovanje.

b) Bog je potpuno slobodan s obzirom na uništenje svijeta. Kao što ga naime ništa nije prisililo, da svijet stvori, tako ga ni dobrota njegova ni ikoja druga stvar ne može zapriječiti, da sve stvari pretvori u ništa.

c) No premda Bog smije slobodno uništiti svijet, treba ipak držati na pameti ovo:

α) Sv. Pismo (73) nas uči, da Bog ne će svijeta naprosto uništiti. Dakako najveći dio bića Bog ne uzdržava trajno u bivstvovanju kao pojedinke (in individuo), kao što će na pr. trajno uzdržavati ljudske duše, nego samo hoće, da trajno ostaju vrste pojedinih bića (na pr. vrste raznih životinja i biljki), dok pojedinke propadaju. Ni onda, kad bude konac svijeta, ne će svijet naprosto propasti ili nestati, nego će nastati preobraženje ili preoblikovanje neba i zemlje. To vrijedi općenito. Što se napose tiče uništenja tvarnog (materijalnog) svijeta, ono je u protimbi s objavom, osobito s predajom. Uništenje pak duhovnog svijeta s obzirom na pojedinke, koje taj svijet sačinjavaju, protivi se i izričitom vjerovanju.

β) Razum nam kaže, da je u najvećem skladu s Božjom mudrosti i dobrotom, da Bog svijeta ne uništi. S jedne naime strane nije za uzdržavanje svijeta potrebno ništa drugo, nego Božja volja, za koju ne postoji nikakav razlog, da joj se postave granice, a s druge strane svako je stvorenje kao trag i slika Božjih savršenosti vrijedno, da ga Bog uzdržava (74).

Bilješka: Poteškoće protiv nauke o uzdržavanju svijeta.

1. Bog je moćniji od svakog stvorenog bića. No stvoreno biće može svome učinku dati to, da on i onda, kad je prestalo djelovanje uzroka, bude uščuvan u bivstvovanju. Može dakle to učiniti i Bog tako, da njegovo posebno uzdržavanje u bivstvovanju nije potrebno.

O.: Stvoreno biće ne može učinku, koji je ovisan u bivstvovanju, dati to, da on, kad prestane djelovanje, ipak ostane u bivstvovanju. Nikada na pr. ne može mišljenje i dalje bivstvovati, kad nestane duše. Kod onog pak učinka, koji je ovisan o svome uzroku samo u nastajanju, može stvoreni uzrok dati to, da učinak bude u bivstvovanju uščuvan negativno i pozitivno indirektno, ali na njegovo bivstvovanje ne može nikada djelovati pozitivno direktno i neposredno. To jest može propustiti učiniti ono, što bi učinak moglo uništiti (conservatio negativa), pače može odstraniti ono, što bi moglo škoditi bivstvovanju učinka, i primjeniti sredstva, da se to poluči (consev. positiva indirecta), ali ne može uplivati direktno i neposredno na samo bivstvovanje učinka.

2. Što ne može ne biti, ne traži i ne treba da ga Bog podržava u bivstvovanju. No imade nekih bića, koja ne mogu ne biti. Takvi su na pr. anđeli, koji su besmrtni. Nije dakle Božje uzdržavanje, barem općenito, potrebito za sva bića.

O.: Nema sumnje, da Božjeg uzdržavanja ne treba ono biće, koje po svojoj biti (essentialiter) ne može ne biti, nego je po biti svojoj nužno. Ono pak biće, koje ne može ne biti po naravi (naturaliter), jer je naime, kao što su anđeli, duh, u kojem nema ništa skvarljiva ili propadljiva, ne treba doduše negativnog i indirektnog uzdržavanja, ali mu je potrebno pozitivno i neposredno uzdržavanje, koje se odnosi na samo bivstvovanje bića. Biće, koje po biti ne može ne biti, jest samo Bog. Anđeli su bića, koja ne mogu ne biti, no nijesu takvi po biti (essentialiter), jer nijesu nužni, nego po naravi (naturaliter), u koliko im je Bog dao nepropadljivu narav. Zato za njihovo trajanje ne treba nikakvog drugog uzdržavanja, nego samo ono, koje se odnosi direktno na samo bivstvovanje (cons. positiva directa).

(73) Crk 1, 4; 3, 14; Mudr 1, 14.
(74) S. th. I. q. 104 a. 3, 4; De pot. q. 5 a. 3, 4.

Lercher, II. 247—253; Beraza, De Deo creante. 724—733; M. Rast, Theologia naturalis. 195—198; Pohle-Gierens, N. dj. 377—379; J. Gredt, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, II. 266—269; Bauer, N. dj. 161—165; Ch. Pesch, III. 43—45; Bartmann, I. 254—256; Keilbach, Problem Boga u filozofiji. 250 sl.; Hontheim, Theodicea. 294, 295; P. Parente, De creatione universali, 113 sl.

§ 10. BOG NEPOSREDNO I FIZIČKI SUDJELUJE KOD SVAKOG DJELOVANJA STVORENIH BIĆA

I. Objašnjenje pojmova.

a) S u d j e l o v a n j e u o p ć e (concursus in genere) jest sarađivanje Boga, prvog uzroka s djelovanjem stvorova, drugih uzroka.

α) O n o m o ž e b i t i:

α_1) N a r a v n o (o p ć e n i t o), to jest sarađivanje Božje s djelovanjima drugih uzroka, koja su po biti (entitative) naravna. To je dakle djelovanje Božje u čisto naravnom redu, da se proizvedu učinci iznutra ili u sebi naravni.

β_1) S v r h u n a r a v n o (p o s e b n o), t. j. sarađivanje Božje s djelovanjima, koja su po biti (entitative) svrhunaravna. To je sudjelo-

IV. Dogmatska vrijednost.

U ocjenjivanju dogmatske vrijednosti nauke o Božjem sudjelovanju nijesu katolički bogoslovi jednodušni.

a) Da je za svako djelovanje stvorova potrebno naravno, fizičko i neposredno Božje sudjelovanje, svakako je barem najopćenitije bogoslovsko mišljenje (sententia communissima). Direktne odluke crkvenog učiteljstva nema. Indirektno se navedeno mišljenje može smatrati odobreno ugledom Crkve, u koliko ona trpi jedinstveno mišljenje sviju bogoslova protiv Duranda, koji niječe potrebu neposrednog fizičkog sudjelovanja. Stoga ga nekoji pače drže gotovo članom vjere (fidei proximum).

b) Da li je sudjelovanje Božje prethodno (concursus praevius) ili istovremeno s djelovanjem stvorova (c. simultaneus), jest slobodno raspravljanje među bogoslovima (quaestio disputata).

Dokazi.

Čvrsti ili strogi dokaz ne možemo donijeti ni iz Sv. Pisma ni iz predaje. Što ondje nalazimo, samo su tragovi bogoslovske nauke, ali nipošto dokaz u strogom smislu riječi.

1. — **Iz Sv. Pisma.**

Da se iz Sv. Pisma dokaže nauka o neposrednom fizičkom i općem Božjem sudjelovanju, morali bismo navesti mjesta, koja ne govoreni o svrhunaravnom sudjelovanju po milosti (posebno sudjelovanje) ni o posrednom Božjem sudjelovanju kod djelovanja stvorova, t. j. o uzdržavanju u bivstvovanju. No to je vrlo teško, jer se sva gotovo mjesta, koja rade o Božjem sudjelovanju, mogu protumačiti ili o posebnom svrhunaravnom sudjelovanju po milosti ili o posrednom sudjelovanju (uzdržavanju).
Navest ćemo ipak nekoja mjesta, koja se s nekom sigurnošću mogu tumačiti o neposrednom općem fizičkom sudjelovanju Božjem kod djelovanja stvorova.

a) Is 26, 12: »Gospodine, dat ćeš nam mir; sva si naime djela naša učinio u nama«. Ovdje se dakle za »naša djela« kaže, da su od Boga učinjena. — Ovamo spada i Dj 17, 25: »Jer on sam daje svima život *(ζωήν)* i disanje *(πνοήν)* i sve *(πάντα)*. — Možda je najsnažniji tekst Dj 17, 28: »U njemu živimo i mičemo se i jesmo«, budući da apostol ovdje naglašava, da mi ovisimo o Božjem utjecaju ne samo u našem bivstvovanju nego i u našem životnom djelovanju i kretanju.

Opravdano se navodi i 1 Kor 12, 6: »Različna su djelovanja, ali je jedan Bog, koji čini sve u svemu«. Tekst se u prvom redu razumijeva o svrhunaravnom milosnom sudjelovanju Božjem. No počelo — *ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* tako je općenito izraženo, da bi se moglo kazati, da obuhvaća i naravno djelovanje čovječje.
Nekoji bogoslovi navode i ove tekstove:
Job 10, 8 sl.: »Ruke me tvoje učiniše i oblikovaše cijelog naokolo, ... kožom i mesom si me zaodjeo, kostima i tetivama si me sastavio«. No tekst je istinit i onda, ako se pomišlja samo na posredno sudjelovanje Božje, koje je materinjoj utrobi dalo silu i snagu, da navedeno oblikovanje čovjeka proizvede.
Navode dalje:
Iv 5, 17: »Otac moj do sada radi, i ja radim«. No riječi se mogu razumjeti i o uzdržavanju i o sudjelovanju Božjem.

2. — **Iz sv. otaca.**

Sv. oci raspravljaju o Božjem sudjelovanju i kao razumnoj i kao objavljenoj istini. Protiv manihejaca, koji su učili, da neovisno od Boga postoji zlo počelo, uče sv. oci, da nema ništa, što bi ma na koji način bilo neovisno o Bogu. Protiv pelagijevaca opet, koji su u opreci prema manihejcima tvrdili, da je svaka naravna moć ili sila u svakom pogledu dobra i posjeduje u sebi sve, što je potrebno za djelovanje, učili su, da nije dovoljna samo moć, nego se povrh toga traži neka posebna pomoć Božja.
Augustin: »Imade ih, koji misle, da je samo svijet sam učinjen od Boga, a drugo potom da nastaje od samog svijeta, a Bog da ništa ne djeluje. Protiv tih iznosi se ova misao Gospodnja: Otac moj do sada radi — Tako dakle vjerujmo ili, ako možemo, i shvatimo riječi: do sada radi Bog, tako, da bi stvorene stvari, kad bi on od njih ustegnuo svoje djelovanje, propale« (In Gen. ad lit. 5, 20; ML. 34, 335).
Kod sv. Jeronima izneseno je stanovište pelagijevaca u razgovoru između pelagijevca Kritobula i katolika Atika. Prvi prigovara: »Ako se u pojedinim stvarima, koje izvršujemo, treba služiti Božjom pomoći, zar dakle ne bismo mogli, ako Bog ne pomogne, ni (pisaću) trsku urediti za pisanje ... ni šutjeti, ni govoriti, ni sjedjeti, ni stajati, ni šetati, ni trčati, ni jesti, ni postiti, ni plakati, ni smijati se

ni ostalo slično?« Atik odgovara iznoseći katoličko stanovište: »Po mojem mišljenju, jasno je, da ne može« (Ep 133, 7; RJ. 1356; ML. 22, 1155). — Sv. Ivan Zlatousti: »Kad vidiš dakle sunce, koje izlazi, put mjeseca... kretanje naravi bilo u djelovanju, bilo u našim i životinjskim tjelesima, i sve drugo, iz čega se sastoji ovaj svemir, upoznaj vječno djelovanje Očevo« (In Joan. hom. 38, 2; MG. 59, 214). — Grgur Veliki: »Sve, što je stvoreno, ne može po sebi ni bivstvovati ni kretati se, nego u toliko bivstvuje, u koliko je primilo, da mora bivstvovati, u toliko se giblje, u koliko se (sve) skrivenim poticajem (podbadanjem) porazređuje« (Moral. 16, 18). Svi se ovi tekstovi vrlo zgodno mogu protumačiti u smislu neposrednog fizičkog sudjelovanja. No jer se dovoljno mogu protumačiti i samim posrednim sudjelovanjem, t. j. uzdržavanjem, ne možemo iz njih izgraditi posve čvrsti dokaz.

Ovdje se zgodno mogu navesti riječi Katekizma koncila tridentinskog: »No Bog svojom providnošću ne čuva samo i ne ravna sve, što jest, nego također sve, što se giba i nešto radi, najunutarnjijom snagom na gibanje i djelovanje tako nagoni, da, premda ne zaprečuje djelatnost drugih uzroka (efficientia causarum secundarum), ipak ih pretiče, budući da njegova najskrovitija sila dopire do pojedinog« (P. I art. 1, n. 24) (82).

3. — **Iz razuma.**

Za opstojnost neposrednog općeg fizičkog Božjeg sudjelovanja navodimo iz razuma ove razloge:

a) Iz potpune ovisnosti stvari o Bogu.

Svako djelovanje i učinak stvorova jest neka pozitivna, ograničena stvarnost, koja bivstvuje. No sve što bivstvuje, mora neposredno iztjecati iz božanske moći, kao iz svoga fizičkog uzroka. Razlog je u tome, što je sve ograničeno nenužno i kao takvo mora izlaziti iz Boga, kao svoga fizičkog uzroka. Djelovanje dakle i učinak, jer jesu

(82) Katekizam koncila tridentinskog ili Rimski katekizam izdan je po zapovijedi navedenog koncila i rimskih papa, da posluži župnicima kod pouke kršćanskoga puka. No ipak on obzirom na nauku, koja je u njem sadržana ne obvezuje direktno i po sebi, nego samo indirektno i per accidens, u koliko su naime njegove nauke u skladu s odlukama trident. koncila ili s onim, što se u Katekizmima općenito iznosi i uči, drugim riječima, što se može smatrati naukom redovitog ili izvanrednog crkvenog učiteljstva.

ili bivstvuju, izlaze iz Boga kao iz svoga neposrednog fizičkog uzroka, ili oni nužno u svom bivstvovanju vise o Bogu i trebaju njegovo neposredno fizičko uzdržavanje. No kao što djelovanje ovisi o Bogu u svakom času bivstvovanja, tako ono ovisi o njemu i u prvom hipu, kad izlazi iz uzroka. Drugim riječima i onda, kad djelovanje nastaje, ovisi ono neposredno o Božjem uzročnom utjecaju.

b) Iz savršenstva životnih čina.

Po životnim činima (mišljenje, htijenje) stiče se novo savršenstvo. To je očito, jer je na pr. zbiljsko mišljenje uma (actus secundus) uistinu nešto savršenije nego samo mogućnost, da um misli (actus primus). No potpuni uzrok ove savršenosti nije sam subjekt, koji ove čine proizvodi. Razlog je u tome, što učinak ne može svojom savršenosti nadvisiti svog potpunog (adekvatnog) uzroka, jer bi tada više savršenosti bilo u učinku nego u uzroku. No ono savršenstvo, koje se stiče životnim činom, nadvisuje savršenstvo subjekta, koji taj čin izvodi. Tako na pr. subjekt, koji zbiljski misli, nadvisuje u savršenosti subjekt, koji je samo u mogućnosti da misli. Slijedi dakle, da potpuni uzrok savršenosti, koja nastaje životnim činom, nije sam subjekt. Potreban je dakle drugi uzrok, t. j. Bog, koji neposredno i fizički sudjeluje kod životnih čina. Da taj uzrok nije drugi nego Bog, očito je odatle, što stvoreni uzrok, da pomogne drugi uzrok, mora i sam preći iz moći u čin te je stoga opet potreban pomoći višeg uzroka. U tom redu ne možemo stati, dok ne dođemo do prvog uzroka, koji je neizmjerno savršen, a po svome vanjskom djelovanju ne stiče nikakve nove savršenosti.

c) Iz apsolutnog Božjeg gospodstva.

Gospodstvo Božje nad svim stvarima mora biti savršeno. U okviru takvog gospodstva jest i to, da može činom volje zapriječiti svako djelovanje drugog uzroka i to neposredno tako, da ne mora uništavati počela, iz kojeg djelovanje izvire. Samo ako postoji ovakvo gospodstvo, onda biva očito, da i sve ono, što nastaje djelovanjem stvorenih uzroka, po biti najuže visi o Bogu i njemu duguje svoje bivstvovanje. No na izloženi način može Bog zapriječiti djelovanje stvorenog uzroka samo onda, ako stvorenja za svoje djelovanje traže ili iziskuju Božje sudjelovanje, koje Bog može uskratiti. Budući dakle, da je gospodstvo Božje nad stvorovima savršeno, treba priznati neposredno fizičko sudjelovanje Božje kod djelovanja stvorova.

Bilješka: Poteškoće protiv nauke o Božjem sudjelovanju kod ljudskog djelovanja.

1. Božja snaga jest neizmjerna. No neizmjerna sila ili snaga čini suvišnim svako sudjelovanje stvora. Dakle slijedi, ili da Bog sam proizvodi čine, koji se pridijevaju stvoru (okazionalizam) ili, ako ne priznajemo okazionalizam, treba reći, da nema Božjeg sudjelovanja kod ljudskih čina.

O.: Istina je, da je Božja snaga neizmjerna. No ta bi snaga činila suvišnim sudjelovanje stvorova onda, kad bi Bog sam htio djelovati. No djelovanje stvora nije suvišno u slučaju, ako Bog zato, da svemir bude lijep i skladan, hoće, da i stvorenja djeluju.

Objašnjenje: Nema dvojbe, da Bog može sam učiniti sve ono, što može zajedno sa stvorenjem. [Izuzimlju se jedino životni čini (actus vitales). Kad bi naime Bog sam u nekom biću izvodio životno gibanje bez sudjelovanja stvora, onda onaj pokret ili gibanje ne bi bilo životno].

No Bog je htio za ures i ukras svemira svoju sličnost utisnuti stvorovima ne samo tako, da oni naprosto budu ili bivstvuju, nego da budu pravi uzroci drugih bića. No jer Bog stvorenim stvarima niti može dati, da se same podržavaju u bitku i bivstvovanju, niti da izvrše kakvo djelovanje neovisno o prvom uzroku, zato je nužno, da djelovanje stvora izlazi također od Boga. No Bog ne će, da kod ovog sudjelovanja izvršuje svoju neizmjernu moć na taj način, da samo po njoj samoj biva djelo izvršeno, nego on sa svoje strane hoće samo toliko doprinijeti, koliko je potrebno, da se nadopuni nedostatnost stvorene sile ili moći. No to se ipak ne smije tako razumjeti, kao da bi isto djelovanje potjecalo dijelom od Boga i dijelom od stvora, nego tako, da djelovanje u svojoj cijelosti neposredno izlazi i iz moći Božje i iz moći stvora. Bogoslovi to izražavaju ovako: I stvor i Bog jesu potpuni uzrok s obzirom na cijeli učinak (causa totalis totalitate effectus). No budući da za ostvarenje učinka nije dostatan Bog samo sa svojim sudjelovanjem bez drugog uzroka, niti drugi uzrok bez Božjeg sudjelovanja, nazivlju bogoslovi Boga i stvor djelomičnim uzrocima obzirom na samu uzročnost ili djelatnu silu — causae partiales partialitate causae vel virtutis.

2. Jedno isto djelovanje ne može čitavo neposredno visjeti o dvima uzrocima, koji zajedno djeluju. Dakle ostaje teškoća s obzirom na potrebu Božjeg sudjelovanja

O.: 1) Dopuštamo, da jedno isto djelovanje ne može neposredno zavisiti o dvima djelatnm uzrocima kao djelovanje. No ne može se naprosto kazati, da jedno isto djelovanje ne može o jednom uzroku zavisiti kao proizvedeni učinak (ut operatum), a od drugoga kao djelovanje (ut operatio). To se ne bi moglo kazati samo onda, kad bi jedan i drugi uzrok djelovao silom, koja je za učinak dostatna, no može se kazati onda, ako jedan od djelatnog uzroka radi snagom, koja za učinak nije dovoljna i mora biti nadopunjena snagom drugog.

Objašnjenje: Djelovanje stvorenog bića odnosi se prema Bogu i stvorenom uzroku posvema u drugom obziru. Bog je svoje djelovanje (suum agere). Stoga štogod stvarnosti bivstvuje izvan njega, nikad si ne smijemo zamišljati, da ona bivstvuje na način djelovanja, koje iz Boga ističe i po kojem Bog postaje djelatni uzrok, nego na način stvari, koja je po Bogu učinjena. To treba uzeti u obzir i u djelovanju stvora, u koliko ono izlazi od Boga. Naime ono ne

izlazi od Boga kao djelovanje na način djelovanja, nego kao neki Božji učinak. Što se pak tiče stvorenog djelatnog uzroka, njegovo djelovanje jest stvarnost (actualitas), po kojoj stvor, koji je prije bio samo u moći, da djeluje (in potentia agendi), postaje zbiljski, činom (actu) djelujući uzrok (na pr. onaj, koji misli, osjeća, hoće, giba se, nešto izvodi i t. d.).

2) Jedno djelovanje ne može cijelo biti i zavisiti o dvima uzrocima u istom obziru. No može u raznom obziru.

Objašnjenje: Htjeti zanijekati, da Bog može fizički i neposredno sudjelovati s drugim, stvorenim uzrocima tako, da je čitavo njihovo djelovanje od Boga, znači poricati, da bi Bog uopće mogao stvoriti prave fizičke uzroke. Neizmjerna dakle Božja sila može neki učinak tako proizvesti, da ujedno dopusti ograničenom uzroku, da taj učinak proizvede s Bogom i u podređenosti prema njemu. Mi naime vidimo, da stvorenja izvršuju pravu uzročnost. No to zacijelo ne čine osim u savršenoj ovisnosti o Bogu i njegovom sudjelovanju.

3. Kad bi Bog na opisani način sudjelovao kod svakog djelovanja stvorova, stvoreni uzrok (agens creatum) nikad ne bi bio glavni uzrok (causa principalis) obzirom na svoje djelovanje i svoj učinak. No stvoreni uzrok često radi kao glavni uzrok. Dakle Bog ne sudjeluje kod djelovanja stvorova.

O.: Ako kod proizvođenja jedne stvari sudjeluju dva tvorna uzroka, od kojih je drugi prvome podređen, onaj se zove i jest glavni (principalis), koji djelujući snagom, koja je njemu vlastita i razmjerna učinku, čini učinak sličnim sebi. Podređeni uzrok (causa instrumentalis) jest onaj, koji biva giban od glavnog uzroka i djeluje snagom, koja je doduše njemu vlastita, ali nije u razmjeru s učinkom te ne čini učinak sličnim sebi, nego glavnom uzroku, u koliko biva od njega giban. Odatle je jasno, da podređeni uzrok, ili sredstvo uvijek nešto čini snagom, koja je njemu vlastita. Nijedno sredstvo nije takvo, da ne bi od Stvoritelja primilo snagu, kojom proizvodi neka svoja vlastita djela. Pero na pr., koje se upotrebljava za pisanje, izvršuje silu otpornosti sebi vlastitu. Isto tako imade crnilo svoju silu prilijepljivanja. U ovom obziru, u koliko naime daje nešto svoga, podređeni uzrok ne smije se zvati sredstvo ili instrumentalni uzrok, nego ga prije treba zvati glavnim, ako mu je podređeni koji drugi uzrok. Instrumentalni uzrok zove se tako samo u odnosu prema učinku, koji je nad njegovom vlastitom snagom i moći.

Lercher, II. 253—257; Pohle-Gierens, I. 380—381; Beraza, N. dj. 733—742; Bartmann, I. 256—257; Ch. Pesch, III. 45—49; Rast, N. dj. 198—199; Hontheim, N. dj. 297—304; Bauer, N. dj. 165—167; Diekamp-Hoffmann, II. 34—38; Keilbach, N. dj. 254—255.

§ 11. TOMIZAM I MOLINIZAM O NEPOSREDNOM BOŽJEM SUDJELOVANJU (DE CONCURSU IMMEDIATO)

Dva su oprečna mišljenja u pitanju o neposrednom Božjem sudjelovanju: tomizam i molinizam.

Tomizam i molinizam slažu se u tome, da je za sva djelovanja stvorova ili drugih uzroka (causae secundae), dakle i za slobodno i za

griješno djelovanje, potrebno fizičko i neposredno sudjelovanje Boga, prvog uzroka (causa prima). Razlikuju se pak u tumačenju mjere i načina, kako Bog neposredno i fizički utječe na djelovanje stvorova, napose na slobodne ljudske čine. Molinisti zastupaju teoriju o istodobnom sudjelovanju (concursus simultaneus), a tomisti teoriju fizičkog predgibanja (praemotio physica).

I. **Molinizam.**

1. — **Pojam i definicija istodobnog sudjelovanja** (concursus simultaneus).

Već je L. Molina (83) istodobno sudjelovanje definirao kao Božju saradnju, kojom Bog »neposredno neposrednošću supozita« radi »zajedno s drugim uzrocima kod njihova djelovanja i učinaka, tako naime, da, kao što drugi uzrok (causa secunda) neposredno izvodi svoje djelovanje i po njem proizvodi termin ili učinak, tako Bog nekim općenitim sudjelovanjem neposredno utječe s njima na isto djelovanje te po djelovanju ili činjenju proizvodi njegov termin i učinak.«

Ovu definiciju osvjetljuje Molina s primjerom. Bog naime, kaže on, ne djeluje »drukčije nego kad dvojica vuku lađu«.

2. — **Dioba istodobnog sudjelovanja.**

a) Ponuđeno sudjelovanje (concursus oblatus). To je sama volja Božja pripravna i spremna, da sudjeluje sa stvorenom voljom. Ili drugim riječima odluka Božja, kojom određuje, da će, da tako kažemo, primijeniti svoju svemoć na sudjelovanje sa stvorenom voljom.

b) Saopćeno sudjelovanje (concursus collatus) jest aktualni, zbiljski, neposredni i istodobni utjecaj Božji na djelovanje stvorene volje, ili na samo stvoreno djelovanje, u koliko kaže bitnu ovisnost o prvom uzroku.

Objašnjenje:

Bog sudjeluje kod ljudskih djelovanja samim činom volje, jer je u Bogu djelovati i htjeti jedno isto. U ovom sudjelovanju treba razlikovati dva čina Božje volje. Prvim činom, koji se zove ponuđeno sudjelovanje (concursus oblatus, praeparatus, in actu primo),

(83) Concordia q. 14 a. 13 d. 26. ed. Paris 1876, 153.

Bog neodređeno odlučuje, da će surađivati s ovim ili onim činom, prema tome, za koji se slobodna volja odredi. Snagom ove odluke Bog je sjedinjen sa stvorenom voljom i uz nju stoji tako, da će stvorenje imati Boga kao saradnika za ono, što će slobodno odabrati.

Drugim činom, koji se zove saopćeno sudjelovanje (concursus collatus, exhibitus, praestitus, actualis, in actu secundo), Bog prema određenju, koje je stvor učinio po slobodnoj volji, određeno hoće, da ovaj određeni čin bivstvuje. Ovaj drugi čin svoje volje Bog sam sebi ne određuje, nego je on određen po slobodnom izboru stvora, kome je Bog moć za to određenje dao po ponuđenom sudjelovanju (per concursum oblatum). Saopćeno sudjelovanje (concursus collatus) jest čin Božje volje, koliko tu volju promatramo kao uzročnu moć ili sposobnost.

Po ponuđenom sudjelovnju ne biva u našoj duši ništa proizvedeno osim nekog sjedinjenja s Bogom, koji uz dušu stoji. Po tom sudjelovanju imade volja Boga uz sebe, pripravnog pomoći je, da uzmogne slobodno djelovati, što god bude htjela, u koliko snagom one prisutnosti volja, čim se odredi za neku stranu, ujedno imade i saopćeno Božje sudjelovanje (concursum ei collatum) zbiljsko i određeno. Ako Bog za neki čin ne daje i ne nudi svoga sudjelovanja, volja se za onaj čin ne može odrediti.

3. — **Svojstva istodobnog sudjelovanja.**

a) Ponuđeno sudjelovanje (concursus oblatus), t. j. volja Božja, da na spomenuti način bude uz volju stvora, ili sâmo to stajanje uz volju ljudsku, jest mnogostruko, neodređeno, ravnodušno (indiferentno) i uvjetno (hipotetsko). Mnogostruko je (multiplex), jer je Bog po svojoj prisutnosti i sjedinjenju s voljom spreman, da sudjeluje bilo s ovim, bilo s onim, bilo s kojim god činom, na koji se volja odluči. — Ravnodušno je i neodređeno, jer Bog ne nudi svoje sudjelovanje za jedan određeni čin pred drugima, nego jednako za sve čine, koji su u moći slobodne volje. — Hipotetsko je, jer Bog zbiljsko i određeno sudjelovanje ne će da dade osim pod uvjetom, da se slobodna volja odlučila za taj čin. Bog naime znanjem jednostavne spoznaje (scientia simplicis intelligentiae) gleda sve moguće čine, na koje se volja, već sva gotova i spremna za djelovanje, može odlučiti. Ovom širokom opsegu slobode prilagođuje Bog svoje sudjelovanje. To jest Bog po onom sjedinjenju i prisutnosti nudi slobodnoj volji mnogostruko sudjelovanje za razne, mnogostruke čine. Tako

je stvorenje, postavljeno pod ovo Božje sudjelovanje, koje mu je neodređeno (indifferenter) ponuđeno za mnoge čine, potpuno gotovo i spremno za djelovanje, no tako, da je još uvijek uistinu ravnodušno, neodređeno, da radi ovo ili ono. Konačno ponuđeno sudjelovanje jest po vremenu i po naravi prije djelovanja stvora (tempore et natura prius).

b) Saopćeno sudjelovanje (concursus collatus).
Dok je ponuđeno sudjelovanje, kao što smo vidjeli, mnogostruko, neodređeno, hipotetsko, uvjetno i prije djelovanja drugog uzroka, saopćeno sudjelovanje je jedno, određeno i apsolutno, jer je isključivo samo za onaj jedan određeni čin, na koji se volja slobodno odlučila. Volja naime, kao što smo vidjeli, stojeći pod ponuđenim sudjelovanjem, posve je spremna za djelovanje, što god joj se svidi. Sad se volja slobodno odluči za jedno. Tim samim jedno od ponuđenih sudjelovanja postane zbiljski saopćeno. Hipotetska odluka Božja, koja je bila ravnodušna prema mnogim činima, postaje apsolutna i određena na jedno, i to biva time, što se volja slobodno odlučila na jedan čin. No samo ono određivanje stvorene volje na jedno zbiva se pod saopćenim Božjim sudjelovanjem (sub concursu collato) i snagom toga sudjelovanja tako, da odluka stvorene volje čini iz ponuđenog sudjelovanja saopćeno sudjelovanje na način uvjeta, i to ne predhodnog uvjeta, nego istodobnog (per modum conditionis simultaneae, non praeviae). T. j. samodređenje volje pretječe božansku uzročnost samo kao što uvjet pretječe ono, čemu je uvjet, a ne kao uzrok svoj učinak. Odluka volje dakle, koja se stvarno ne razlikuje od samog slobodnog čina, ne prethodi ili nije stvarno prije samog saopćivanja sudjelovanja. Ona je prije samo po našem načinu mišljenja, po kojem naš razum pomišlja uvjet prije onoga, što je uvjetovano. Uistinu su pak određivanje ili odlučivanje volje i davanje sudjelovanja apsolutno zajedno. Saopćeno sudjelovanje (concursus collatus) jest dakle istodobno sudjelovanje (concursus simultaneus). Ono je vremenski i po naravi zajedno s djelovanjem stvora te je samo pojmovno prije njega.
No kad kažemo, da je saopćeno sudjelovanje ili izvršivanje ponuđenog utjecaja pojmovno prije (ratione prior) ili u »znaku« promatranja prije djelovanja stvora, onda to ipak nije neko posve subjektivno prvenstvo, nego takvo, koje imade osnov u stvari (cum fundamento in re), u koliko je naime saopćeno sudjelovanje termin ili učin ponuđenog sudjelovanja, u kojem je saopćeno sudjelovanje na eminentni način već sadržano, i u koliko je saopćeno Božje sudjelovanje takvo, da o njemu samo djelovanje volje bitno (essentialiter) zavisi.

Opaska: Što je u sebi ponuđeno sudjelovanje (concursus oblatus)? Nakon ovog, što je rečeno, možemo kazati, da je ponuđeno sudjelovanje (concursus oblatus) čin Božje volje, kojim je Bog spreman, da sudjeluje bilo kod kojeg slobodnog čina, koji odabere stvor (concursus oblatus principiative consideratus, actio Dei concurrens), i prisustvo ili sjedinjenje Božje sa stvorenom voljom, koje iz onog čina volje Božje slijedi (concursus oblatus effective consideratus, effectus actionis concurrentis). Slično je saopćeno sudjelovanje (concursus collatus) čin volje ili moći Božje, kojim Bog zajedno sa stvorenom slobodnom voljom proizvodi određeni slobodni čin stvora (concursus collatus principiative consideratus, actio Dei concurrens), i sam slobodni čin stvorenja, u koliko ga ne proizvodi samo stvor nego i Bog (concursus collatus effective consideratus, effectus actionis concurrentis).

c) Ponuđeno sudjelovanje jest posve neovisno o stvorenju, a saopćeno zavisi u nekom nepravom smislu o slobodnoj odluci volje. Velimo: u nekom nepravom smislu, jer odluka volje ne utječe na Božje sudjelovanje uzročno (causaliter), nego se prema njemu odnosi kao uvjet prema onome, što je uvjetovano (conditio ad conditionatum).

4. — **Pobliži razglob i tumačenje slobodnog čina stvorova pod Božjim sudjelovanjem.**

a) Slobodno određenje volje (libera determinatio) jest ono, čime se volja, kad je već sva spremna za djelovanje (voluntas constituta in actu primo proximo), formalno odlučuje, da neki čin izvede ili ne izvede, da izvede ovaj ili onaj čin.
Obzirom na ovo slobodno određenje volje uče molinisti općenito, da je ono istovjetno sa samim činom volje, koji ona proizvodi (identica cum ipso actu secundo), a ne po naravi prije njega. Dosljedno obzirom na sudjelovanje Božje kod slobodne odluke volje kažu, da je odluka slobodne volje i od Boga i od stvora kao od dvaju uzroka, koji učinak fizički proizvode. Bog doduše nije uzrok, koji izabire i određuje. To je samo slobodna volja, no i ova odluka volje ne biva

bez Boga, koji aktualno, zbiljski sudjeluje. Na sličan je način cijelo naše zaslužno djelo od Boga, no ne od Boga, koji zaslužuje, nego od Boga, koji sudjeluje.

Bog dakle neposredno i fizički proizvodi samo ono određenje ili odluku, kojom stvorena volja slobodno odabire jedno pred drugima. No unatoč toga Bog ne određuje čin, nego ga određuje slobodna volja. Naziv naime određivača nekog čina pripada samo onom počelu, koje neposredno prije određivanja čina (in signo proximo ante determinationem actus) može djelovanje ili napustiti ili izabrati njemu protivno, a ne onom počelu, koje ili nema takve moći, ili se njome ne će služiti, nego se prilagođuje drugom počelu. Saopćujući ili dajući sudjelovanje Bog nužno radi, on ne određuje slobodno. On doduše slobodno nudi sudjelovanje, ali kad ga je ponudio, nužno sudjeluje s voljom u onom činu, za koji se ona odredila. Nudajući naime sudjelovanje on se ovoj nuždi slobodno, dragovoljno izložio. Stoga odluku slobodnog stvora određuje sam stvor, a biva proizvođena i od Boga i od stvora.

b) Prema izloženom slijedi, da u sudjelovanju Božjem sa slobodnim stvorovima možemo razlikovati tri momenta ili znaka (tria signa). Bog ponajprije nudi slobodnoj volji neodređeno i mnogostruko sudjelovanje. Zatim se stvor određuje na neki određeni čin te time samim stvor Boga na neki način određuje na neko određeno sudjelovanje. To stvor čini na način uvjeta, a ne uzroka, jer Bog ne može zavisiti o stvoru. I to na način istodobnog uvjeta tako, da određenje ili odluka stvora, koja je stvarno isto, što i slobodan čin, ni na koji način ne pretječe saopćeno sudjelovanje Božje, nego da je Bog odmah od početka svojim saopćenim sudjelovanjem prisutan odluci iil određenju volje i njezinom slobodnom činu. Konačno slobodni čin biva proizveden i od stvora, koji se na nj odlučio, i od Boga, po njegovom saopćenom određenom sudjelovanju.

II. **Tomizam.**

1. — Nauka o sudjelovanju, koju smo izložili, naziva se molinizam ili simultaneizam. Njegova je bit, kao što smo vidjeli u tome, da volja, kad je već ostvareno sve, što je za djelovanje potrebno, može djelovati ili ne djelovati, raditi ovo ili ono. Drugim riječima, ona se u istinskom i pravom smislu na neki način sama određuje, a ne preodređuje je Bog.

Molinizmu se opire banezijanizam ili predeterminizam ili tomizam. Kao što molinisti tako i banezijanci uče i brane saopćeno istodobno sudjelovanje (concursus collatus simultaneus) u koliko tvrde, da slobodni čin stvorova neposredno proizvodi i Bog i stvor. No oni povrh toga kažu, da Bog slobodnu volju, prije nego se ona odlučila, preodređuje za jedno. Izložit ćemo, u čemu stoji ovo fizičko preodređenje (praedeterminatio physica).

2. — Fizičko preodređenje (praedeterminatio physica) definira Gonet: »Djelovanje Božje, kojim ljudsku volju, prije nego se odredi, tako nesavladivom silom giba na čin, da volja ne može napuštanje svoga čina združiti s onim predgibanjem (praemotio)«. (Clyp. thomist. disp. 9 art. 5 § 1).

a) Ovo predgibanje zove se određenje (determinatio), jer ono nije kao ponuđeno sudjelovanje (concursus oblatus) kod molinista mnogostruko, neodređeno (indiferentno), nego je usmjereno i vodi samo do jednog čina. To određenje dakako ne biva od ljudske volje, nego od Boga. Ovo određenje nadalje jest kao neka kakvoća, koja brzo prolazi (quasi qualitas cito transiens), koja je fizički u samoj volji i nju upotpunjuje u cilju, da proizvede svoj čin. »Gibanje (motio), kaže Alvarez, daje neku silu, kojom (drugi uzroci) kao Božje sredstvo djeluju prema bivstvovanju i završnom ostvarenju (ultima actualitas) učinka, a osobito je njegova svrha, da neodređenost volje (libertatis indifferentiam) odredi za jedno.«

b) Zove se pred-određenje (prae-determinatio), da se označi, da to gibanje pretječe sam početak djelovanja volje (actum secundum voluntatis) po naravi i po uzročnosti, t. j. da volja biva od Boga određena prije, nego se sama određuje.

c) Naziva se fizičko: α) da se označi uzročnost, t. j. da to gibanje nije moralno (savjetovanjem i t. d.), nego je na fizičkom području; β) osobito, da se označi nužda, kojom to preodređenje dovodi do odluke volje. Hoće se naime reći, da ono gibanje dovodi do samog djelovanja volje (ducit ad actum secundum voluntatis) nepogrješivo, nesavladivo, neotklonivo, neodoljivo. Kao što je metafizički nemoguće, da volja djeluje, ako nije preodređena, tako je metafizički nemoguće, da ne djeluje, kad je preodređena.

3. — Ovo preodređenje, kažu, ne samo što ne ruši slobodu volje, nego je što više sastavlja i sačinjava. Bog naime ne preodređuje samo na čin, nego i na to, da čin bude slobodan. Kao što je stoga metafizički nemoguće, da volja ne proizvede čina, tako je i metafizički nemoguće, da ga slobodno ne proizvede. Budući naime, da na slobodnu volju spada, da se sama odredi tako, te je s izvršenjem jednog čina povezana moć i sila izvršiti oprečni čin, zato Bog kao prvi uzrok preodređuje volju, da onda ona sama sebe odredi, i njoj čuva moć, da učini protivno. No ta moć, kao što smo vidjeli, ne može preći u čin, i ta je nemogućnost metafizička.

4. — Da predeterministi protumače, kako Bog spoznaje uvjetne buduće slobodne čine, unose u Boga »odluke subjektivno apsolutne, a objektivno uvjetne«. Kažu naime, da je Bog o svim mogućim uvjetima od vijeka za svoju slobodu postavio ovu nepromjenljivu odluku: »Kad bi ova slobodna volja postojala u ovom vremenu, u ovim okolnostima (premda apsolutno ne će biti u takvim okolnostima), preodredio bi je na ovaj određeni način«. U ovim dekretima, kažu, gleda Bog slobodne čine uvjetno buduće.

Opaska: 1. Sistem fizičkog preodređenja zove se banezijanizam, jer je Bannez prvi bio najveći branitelj i širitelj izložene nauke. Oprečna nauka zove se sa sličnog razloga molinizam. Molinizam se zove i simultaneizam, jer s obzirom na slobodne stvorove, o kojima se u sporu gotovo jedino radi, brani saopćeno istodobno sudjelovanje (concursum collatum simultaneum), a isključuje prethodno određenje slobodne volje za jedno, koje bi određenje proizveo Bog, no ne isključuje neodređeno ponuđeno sudjelovanje (concursus indifferenter oblatus). Banezijanizam zove se i predeterminizam, jer brani fizičku predeterminaciju ili preodređenje.
2. Banezijanci običavaju govoriti, da i nužne uzroke Bog preodređuje na djelovanje. No stvarno, to »preodređenje« (praedeterminatio) nije drugo nego ponuđeno sudjelovanje, koje je kod nužnih uzroka određeno za jedno, budući da kod njih, kad su već ostvareni svi uvjeti za djelovanje, nema neodređenosti (indifferentia) za mnoge čine, nego određenost samo za jedno. Kod nužnih uzroka dakle ne dodaje se ni po banezijancima ponuđenom sudjelovanju nikakvo preodređenje, jer u tim uzrocima nema, kao što je to kod slobodnih uzroka, neodređenosti za mnoge čine. S obzirom dakle na nužne uzroke uče isto banezijanci i molinisti, premda im izrazi, kojima označuje jednu te istu stvar, nijesu isti.

III. Primjena molinizma i tomizma na grješno djelo.

Jasno je i iz samog razuma, a osobito iz naučanja vjere, da Bog ne može biti začetnik grijeha. On ga ne može pozitivno i u iskonskom pravom smislu htjeti, nego samo pripustiti. Za čovjeka se kaže, da ono hoće pozitivno ili istinski ili s odobravanjem, što hoće kao svrhu ili kao sredstvo, koje k svrsi dovodi. Ili ono, što hoćemo namjerice i odobravajući. Pripuštamo pak ono, što ne zapriječimo, premda bi mogli zapriječiti. Bog, koji svemu, što se zbiva, mora dati svoje sudjelovanje, ne može nešto pripustiti na drugi način nego tako, da s time nužno surađuje. Zapriječio bi to naime jedino tako, da ne bi sudjelovao.

Kako sudjelovanje s grijehom tumače molinisti, a kako tomisti?

1. Po molinistima Bog ne će grješnog čina u čitavom njegovom opsegu. On dakle istinski i u pravom smislu ne će grijeha ni ukoliko ga promatramo s obzirom na njegovu fizičku stvarnost. On ga samo zbog izvjesnih razloga dopušta. Obrazloženje je ovo:

a) Bog se ne može smatrati začetnikom grijeha, jer sudjelovanje ponuđeno volji jest indiferentno, nije određeno za jedan čin. Grješni čin ne slijedi dakle iz toga sudjelovanja nužno, nego kao posljedica slobodne odluke i izbora volje.

b) Kad je Bog po ponuđenom sudjelovanju spreman sudjelovati sa svakim činom, na koji se volja odluči, nije po toj nakani spreman sudjelovati sa svakim mogućim činom volje, u koliko je grješni čin. Što više on i prijetnjama i opomenama i obećanjima čini sve, što ne povrijedivši slobode volje može činiti, da grijeh zapriječi. Bog dakle moralno zlo ne namjerava, nego ga samo pripušta.

c) Postoji također vrlo težak razlog, zbog kojeg Bog pripušta grijeh i fizički surađuje kod grješnog čina. Razlog je ponajprije taj, što Bog hoće, da se sačuva sloboda stvorene volje, nadalje, da se neovisnost Božja u djelovanju prema vani ne može ograničiti zlobom i nepostojanosti stvora; konačno, da se po opraštanju grijeha očituje i prizna Božje milosrđe, a po kažnjavanju grijeha njegova pravednost.

2. Po banezijancima Bog istinski i pozitivno hoće pozitivnu fizičku stvarnost grješnog čina, no moralne zloće ne će, nego je samo pri–

nog čina, on ne samo pripušta, nego i pozitivno hoće i samu formalnu zloću. Ovo se čini očitim, ako se promatra čin, koji je ili po biti svojoj zao, kao što je na pr. čin mržnje Boga, ili koji je zao pod nekim konkretnim okolnostima, na pr. uživanje mesa na zabranjeni dan, s jasnom spoznajom, da je to zabranjeno. Nadalje: Po tomistima Bog prema slobodnoj svojoj volji, neovisno o stvoru, tako giba stvor na sva, i to konkretna djelovanja, ne isključivši ni grješna, da se nijedno stvorenje ne može oprijeti ovom gibanju, nego apsolutnom nuždom izvrši ono, na što je od Boga gibano. Bog naime neodoljivo unaprijed giba, a stvor se neuklonivo giba. Dosljedno nije stvorena volja, nego Bog, onaj uzrok, koji određuje svako djelovanje, ne isključivši ni grješno.

No svatko, tko sklanjajući volju drugog na unutarnji način, iznutra, na čin, koji sada, u ovaj čas, u ovim okolnostima, ne može biti negrješan, jest u strogom i pravom smislu (sensu stricto et proprio) začetnik grijeha. Kad naime onaj, koji drugog fizičkom i unutarnjom silom neodoljivo sklanja i giba na fizički čin grješnog djela, ne bi bio začetnik grijeha, jer po sebi ne želi i ne namjerava samu zloću kao takvu, onda uopće ne bi bilo uzroka onog grijeha. Razlog je u tome, što predmet teženja volje nije zlo kao takvo, nego samo dobro. — Konačno ako razglobimo tumačenje o Božjem sudjelovanju, koje tomisti hoće da dadu s primjerom o hromom čovjeku, treba reći ovo: Kad bi kost u nozi ili noga bila indiferentna ili neodređena za ravno ili krivo gibanje ili hodanje, a prima gibanje i određenje za krivo gibanje ili hodanje, onda biće, koje nogu giba, nije samo uzrok samog gibanja, nego i njegove iskrivljenosti (hromosti). Ako je pak gibanje, koje noga prima, po sebi usmjereno na to, da dade ispravno, pravo hodanje, a da bude za hramanje, određuje ga pogrješka u kosti, onda se krivo hodanje ili hramanje pripisuje samo kosti ili nozi. No prema tomistima volja je prije preodređenja indiferentna za dobro i zlo i od Boga biva određena na zlo ili krivo gibanje, pa se stoga mora neispravnost gibanja ili grijeh pripisati ne volji nego Bogu.

3. — **U pitanju Božjeg sudjelovanja kod slobodnih ljudskih čina priznajemo, da ne postoji ni jedno mišljenje, koje bi posve jasno riješilo sve teškoće i prigovore.** No ipak se čini, da u teoriji molinizma ostaje manje nerješivih teškoća, i zato se ona čini općenitijom i vjerojatnijom (s. probabilior et communior).

Bilješka: Poteškoće protiv molinizma.

1. Bog je jedini prvi uzrok. Stvorenje dakle ne može biti prvi uzrok, koji određuje svoj čin.
O.: Dopuštamo, da je Bog prvi tvorni uzrok. No kad se radi o uzroku, koji određuje svoj čin, treba razlikovati slobodne od nužnih uzroka. U sudjelovanju sa slobodnim činima stvorova Bog nije prvi uzrok, koji određuje (prima causa determinans), dok u sudjelovanju s ostalima jest.
Objašnjenje: Stvor se može nazvati prvim uzrokom, koji određuje svoj čin (prima causa determinans sui actus), kao što se on zove također prvim uzrokom, koji slobodnim svojim činom stiče zasluge (causa prima merens). No samo određenje stvora u slobodnoj odluci biva od Boga kao tvornog uzroka, ali ne kao od uzroka, koji bi volju određivao.

2. Bog nudeći indiferentno sudjelovanje sudjeluje na slijepi način, jer nudi sudjelovanje, a da ne vidi, s čime će stvarno, u zbilji (in actu secundo) sudjelovati.
O.: Bog ne nudi slijepo, kad nudi indiferentno sudjelovanje. Navedeni razlog ne stoji, jer Bog srednjim svojim znanjem (scientia media) znade, s čime će zbiljski (in actu secundo) sudjelovati.

3. Po tumačenju molinizma, Bog bi na jednaki način sudjelovao s dobrim i zlim djelom. No Bog je sigurno u većoj mjeri i s opravdanijeg naslova začetnik dobra nego zla.
O.: Dopuštamo, da Bog mora biti u većoj mjeri i stupnju i s odličnijeg naslova uzrok dobra nego zla čina. No to i biva, jer Bog po ponuđenom sudjelovanju (concursus oblatus) želi, da se čovjek odluči na dobar čin, a zli, da slobodno ili dragovoljno propusti. Bog je dakle uzrok dobrog djela tako, da ga želi (per modum intendentis), a fizičkog čina u grijehu tako, da ga pripušta (ad modum permittentis), dok uzrok samog grijeha ili zloće nije Bog ni na koji način.
Stvar objašnjuju ovim primjerom: Gospodar priredi gozbu, da svojim gostima pruži okrepu. Neki si, ne držeći se umjerenosti, naškode zdravlju. Gospodar je uzrok okrepe, koju su gosti crpili iz večere, no ne može se smatrati uzrokom bolesti, koju su neki zadobili zbog neumjerenosti. Tu bolest treba da svaki neumjerenjak pripiše samom sebi.

4. Apsolutno Božje gospodstvo traži, da Bog može ljudsku volju skloniti na onaj čin, koji on hoće. No ove moći on nema, osim u koliko može čovjeka ne povrijedivši njegove slobode preodrediti za svaki čin, koji hoće. Treba dakle stajati uz nauku predeterminizma.
O.: Bog mora imati mogućnost, da čovjeka sklone bilo na koji dobar čin. No apsolutno gospodstvo Božje ne zahtijeva, da on mora moći sklonuti čovjeka i na grješni čin.
Objašnjenje: U okviru srednjeg znanja Bog vidi, pod kakvim bi nadahnućima čovjek neki određeni dobri čin, koji Bog želi, svojom slobodnom voljom, učinio. Ujedno vidi, da se onaj dobri čin može postići na neograničeno mnogo načina. Ako dakle Bog apsolutno hoće, da bude ili da nastane onaj slobodni i dobri čin, koji on želi, mora se poslužiti jednim od onih putova, t. j. mora upo-

trijebiti prikladna nadahnuća. I doista Bog katkada na navedeni način neke dobre čine izvede. On te čine, kako kažu bogoslovi, praedefinit = preoznači, a nipošto praedeterminat = preodredi. To jest on ih preodabere i prema njima slobodnu volju svojim nadahnućima usmjeruje, ali ih ne preodređuje izvodeći fizički utjecaj na samu volju.

5. Ako je netko indiferentan, ravnodušan bilo prema čemu, onda on ne će djelovati, ako ga netko ne odredi na jedno. No, stvorena volja promatrana u času kad je već sve spremno i ostvareno, što je potrebno za djelovanje (voluntas in actu primo proximo), još je uvijek indiferentna, ravnodušna bilo prema kojem činu. Stvorena dakle volja ne djeluje, osim ako je od druguda, t. j. od Boga preodređena na jedno.
O.: Istina je, da bez određenja od drugoga ne može djelovati onaj, u koga je indiferentnost ili ravnodušnost pasivna, koju sam djelatni uzrok po sebi ne može odrediti. No nije tako, ako je indiferentnost ili ravnodušnost aktivna tako, da je djelatni uzrok snabdjeven moći ili silom, da se sam odredi. No čovječja volja nije indiferentna samo čisto pasivnom ravnodušnošću, nego aktivnom. Stoga ne slijedi, da ljudska volja ne može djelovati, osim ako ju je Bog preodredio na jedno.
Da je tvrdnja, da onaj, koji je indiferentan, mora biti određen od drugoga, uzeta općenito, neistinita, očito je iz primjera s Bogom. Bog je naime po svojoj naravi indiferentan, da svijet stvori ili ne stvori. No nitko zato ne će reći, da Bog mora biti od drugog određen ili giban na to, da ove ravnodušnosti nestane. Kad bi gornja tvrdnja uzeta općenito stajala, ne bi uopće bila moguća sloboda, te bi pravi pojam slobode bio u sebi protuslovlje.

6. Slobodni čin zavisi savršenije o Bogu u slučaju, ako biva preodređen. Dakle treba ustvrditi, da postoji preodređenje.
O.: Istina je, da tada slobodni čin manje zavisi o stvorenoj volji, no nije istina, da savršenije zavisi o Bogu. Slobodni naime čin stvora zavisi o Bogu apsolutno najsavršenije tako, da savršenije o njemu ne može zavisiti. Zavisi naime o Bogu kao o prvom djelatnom uzroku s obzirom na čitav svoj bitak. Isto tako sva sila ili moć, koja utječe u djelo, imade svu svoju uspješnost i sav svoj bitak od Boga. Po preodređenju ne usavršuje se ovisnost čina o Bogu, nego se sam čin kao slobodan ruši.

7. Vrijedi kao načelo: »Motio moventis praecedit motum mobilis natura et causalitate — gibanje onoga, koji giba, pretječe po naravi i uzročnosti gibanje onog, koji se giba« (S. Toma, C. Gent. l. 3, c. 139, n. 1; S. th. 1, 2 q. 113 a. 8). Slijedi dakle, da Bog predgiba drugi uzrok. T. j. gibanje sudjelovanja Božjeg jest prije nego gibanje slobode, koje ono prvo prouzrokuje u čovjeku.
O.: Gibanje uzroka, dok još nije primijenjen na djelovanje (motio causae in actu primo) pretječe učinak, no gibanje uzroka promatrano, u koliko je već primijenjeno djelovanju, ne mora biti prije učinka. Nije prije učinka u sudjelovanju sa slobodnim činom, a jest ili barem može biti prije u sudjelovanju s nužnim djelovanjem. Istinit je stoga zaglavak, da je ponuđeno sudjelovanje (concursus oblatus) ili sudjelovanje, koje još nije primijenjeno činu (concursus in actu primo), prije slobodnog stvorenog čina, no nije istina, da je prije toga čina saopćeno sudjelovanje (concursus collatus).

Pohle-Gierens, I. 382—384; Lercher, II. 262—270; L. de San, Tractatus de Deo uno, I. 430 sl.; Diekamp-Hoffmann, I. 40—46; Bartmann, I. 258; Keilbach, N. dj. 255 sl.; Chr. Pesch, III.49—53; Janssens, II. 370 sl.; Van Noort, II. 32 sl.; A. M. Dummermuth, S. Thomas et doctrina praemotionis physicae. Paris, 1886.; Isti, Defensio doctrinae S. Thomae Aq. de praemotione physica. Lovani 1895; G. Feldner, Die Lehre des hl. Thomas über die Willensfreiheit der vernünftigen Wessen. Graz, 1890; Isti, Die Tätigkeit der Geschöpfe nach Thomas v. Aq. dargelegt: Divus Thomas IV. 1917, 177 sl.; P. Minges, Duns Skotus und die thomistiche-molinistische Kontroverse: Franzisk. Stud. 1920, 14 sl.; T. Papagni, La mente di S. Tommaso intorno alla mozione divina nelle creature, Benevento 1902; I. B. Stufler, Divi Thomae Aq. doctrina de Deo creante in omni operatione naturae creatae, praesertim liberi arbitrii. Innsbruck 1923; I. M. Manser O. P., Possibilitas praemotionis physicae 1895; G. Manser, Das Wesen des Thomismus 1931; A. d'Alès S. J., Thomisme: Dict. Apolog, de la foi catholique IV. 1667—1713; H. Schwamm, Magistri Joannis de Ripa O. F. M. doctrina de praescientia divina. Romae 1930; E. Vansteenberghe, Molinisme: Dict. de théol. cath. X. 2094—2187; Fr. Stegmüller, Ursprung und Entwicklung des Molinismus 1933; J. Hontheim, Theodicea, 301—310; J. Gredt, Elementa philosophiae Aristotelico-thomisticae, II, 255 sl.; M. Rast, Theologia naturalis, 207 sl.

POGLAVLJE V.: O BOŽJOJ PROVIDNOSTI

Svijet i sve stvari, koje je Bog stvorio, treba da postignu svoj konačni cilj, za koji ih je Bog odredio. Sve su stvari međusobno povezane u jednu cjelinu ili red, u kojem u skladnoj povezanosti treba da dođu do svoga konačnog cilja. U tu svrhu nije dosta, da Bog samo sva bića uzdržava u bivstvovanju i neposredno i fizički sudjeluje kod svakog čina stvorova, nego je potrebno, da i trajnim svojim utjecajem svijet i sve, što je na njemu, mudro i moćno vodi prema konačnome cilju. To Bog čini božanskim svojim upravljanjem, koje nije drugo nego izvršivanje Božje providnosti. Govorit ćemo stoga o Božjoj providnosti, njezinom opsegu i o upravljanju svijetom.

§ 12. SVE, ŠTO JE BOG STVORIO, UPRAVLJA I VODI SVOJOM PROVIDNOŠĆU KONAČNOM CILJU

I. Definicija providnosti.

1. — **Providnost u užem, strožem smislu zove se vječni čin** Božjeg uma i volje, kojim se svim stvarima određuje zajednička svrha i među njima udešuje red, po kojem će tu svrhu polučiti. Providnost

nije drugo nego osnov, zamišljen u Božjem umu, o tome, kako se svijet imade urediti prema svrsi (ratio ordinis rerum in finem in mente divina exsistens) (S. th. I. q. 22 a 1). Providnost je dakle vječna osnova ili zamisao (consilium) Božja o svijetu, koja je od vijeka u umu Božjem promišljena, porazređena i voljom odlučena. Ona dakle uključuje dvije bitne stvari: predznanje svih budućih stvari, napose uvjetno budućih (futuribilia) i predodluku svega onoga, što se imade dogoditi ili pripustiti, ne povrijedivši dakako ljudske slobode.

2. — **Providnost u strožem smislu razlikuje se od upravljanja svijetom** (gubernatio mundi). Providnost je zamisao reda među bićima i njihova odnosa prema zajedničkoj svrsi te odluka ili zapovijed, da se taj red vrši. Upravljanje svijeta pak jest izvršivanje providnosti ili onog vječnog nacrta o svijetu u pojedinim vremenskim odsjecima povjesnice svijeta. Providnost i upravljanje svijeta razlikuje se dosljedno kao nacrt i njegovo izvođenje. Providnost je nešto vječno, a upravljanje se odvija u vremenu.

3. —**Providnost u užem smislu razlikuje se i od Božjeg poretka ili raspoređenja** (dispositio), jer se raspoređenje odnosi na utvrđenje reda stvari međusobno, a providnost na red i usmjerenje stvari prema njihovom konačnom cilju.
No red ili raspoređenje (dispositio) bića među sobom imade poslužiti redu ili određenju bića prema konačnoj svrsi. Jer je dakle taj red ili raspoređenje u unutrašnjem odnosu prema konačnoj svrsi svijeta, slijedi, da je providnost razlog ili uzrok, zašto postoji red među bićima, ili, da je sam red ili raspoređenje među bićima nužna funkcija i dio same providnosti.

4. —**Providnost u užem smislu razlikuje se od Božjeg umijeća** (ars), jer umijeće stvari proizvodi, a providnost stvari proizvodi i upravlja prema svrsi. Umijeće je dakle dio providnosti.
Isto se tako razlikuje providnost i od pomisli (i d e j a). Pomisli naime ili ideje kažu, označuju red ili odnos stvari prema svojim uzorima, prema kojima su zamišljene, a providnost kaže red ili odnos stvari prema svrsi. No i ideje služe providnosti, te su njezin dio.
Providnost je integralni dio kreposti razboritosti, kojoj je svrha postaviti ili unijeti u djelovanje red i vanjske stvari rasporediti prema potrebnoj svrsi.

5. — **Providnost u širem smislu** uključuje providnost u užem, strožem smislu i upravljanje svijeta. To je ujedno i obični smisao providnosti tako, da pod njom razumijevamo i onu vječnu osnovu Božju, prema kojoj sve stvari imadu podesnim sredstvima biti usmjerene prema svojoj konačnoj svrsi, i upravljanje svijeta, t. j. izvršivanje ili ostvarivanje one vječne Božje zamisli.
Providnost dakle u širem i običnom smislu obuhvaća ne samo božansku vječnu ideju o svijetu i njegovoj svrsi, nego i sve ono, što Bog za ostvarenje svoje namisli u svijetu radi bilo time, što se za sve najljubeznije brine, bilo time, što svakome prema njegovim djelima daje najpravedniju plaću. Providnost je dakle u ovom smislu upravljanje svijeta po vječnim Božjim namislima. Funkcija ovog upravljanja jest uzdržavanje stvari (conservatio) i sudjelovanje kod njihova djelovanja (concursus).

6. — Ističući, da Bog upravlja svijetom svojom providnošću, uzimamo providnost u širem, običnom smislu.

II. Dioba Božje providnosti.

Božja providnost jest:

1. — **Sveopća** (providentia universalis). Ova se providnost odnosi ne samo na sve stvari, u koliko čine neku cjelinu, nego i u koliko su nešto zasebno i pojedinačno. Njezin su predmet ne samo velike i odlične stvari, nego i najmanje i najneznatnije. Božja providnost naime jest tako široka i opsežna kao i Božja uzročnost. To dakako ne priječi, da je Božja providnost prema raznim stvarima razna. Ona ponajviše ovisi o bližem i daljem cilju, kojemu treba da stvari budu privedene. Stoga providnost može biti:

2. — **Opća** (generalis), koja se odnosi na svemir kao cjelinu. Ona se dakle odnosi na sve, što postoji. Ova providnost jest dakle osnova ili nacrt, prema kome su stvari u svojoj biti sastavljene i prema kojem ih Bog uzdržava u bivstvovanju, sudjeluje u njihovu djelovanju i vodi ih konačnom cilju (zove se i fizička providnost).

3. — **Posebna** (specialis), kojoj je predmet čovjek, jer je sve stvorenje određeno za njega, a on neposredno za Boga.

4. — **Posve posebna** (specialissima), kojoj su predmet organi Božje djelatnosti u objavi i Crkvi.

5. — **Providnost je neposredna** (immediata). To znači, da je Bog neposredno sve promislio, porazredio i preodredio, a nije to učinio preko posrednika, kao što to katkad čine svjetovni upravljači. Ta neposrednost nije narušena time, što se Bog u upravljanju svijetom kod tvarnog svijeta (materije) služi naravnim zakonima (napose silom teže), a kod ljudi na pr. brigom i skrbi roditelja, starješina, poglavara, Crkve i t. d.

III. **Protivnici.**

1. — Svi, koji poriču stvaranje svijeta.

2. — Fatalizam (usud, fatum, Schicksal). Fatalizam je prema Seneki: »nužda sviju stvari i događaja, koju ne može slomiti nikakva sila« (Quaest. nat. l. 3, c. 36). Fatalizam uče napose ateisti. Do njega dovode i svi panteistički sustavi. Po njima je naime Bog podvrgnut nuždi razvitka i prema tome uklonjen je osnov providnosti.

3. — Deizam, koji dopušta doduše opstojnost Boga, kao stvoritelja svijeta i od njega različitog, no poriče svako upravljanje i uzdržavanje svijeta. Bog se ne brine za svijet, nego ga je predao njegovoj sudbini.

Deizam je nastao u Engleskoj u 17. st. Začetnik mu je filozof Herbert of Sherbury (1581—1648). Njegovi vođe Toland (1696), Collins († 1724), »veliki apostol deizma« Tindal († 1730), Tom. Morgan (1737) odstranili su iz kršćanstva svrhunaravni sadržaj. Kad su se tako stavili na stanovište »razumske religije«, zapao je deizam pod Dodwellom (1732) i Davidom Humeom († 1776) u religiozni skepticizam.

4. — Gnostici, manihejci, katari, koji su početak i upravljanje stvarima pripisivali dvjema različitim počelima.

5. — Naturalisti, koji uče, da sve stvari nastaju, uzdržavaju se i usavršuju samim naravnim zakonima bez ikakva Božjeg utjecaja.

6. — Među protivnike Božje providnosti običavaju se ubrajati i Averroes, Avicenna i Algazelis, koji su držeći, da Bog ne spoznaje pojedinke u njihovom pojedinačnom bivstvovanju, nego samo neodređeno, in confuso, u koliko su bića, učili, da se providnost ne odnosi na sve pojedinke nego samo na rodove i vrste.

IV. **Katolička nauka.**

Nauka, da Bog svojom providnošću upravlja i ravna svijet, jest definirani članak vjere.

1. — Fatalističko sujevjerje oslonjeno na astrologiju zabacuje koncil toledski (447). 15. anatem. glasi: »Ako tko misli, da treba vjerovati astrologiji ili matematicima, osuđen je« (DB. 35).
Slično i sabor u Bragi (563) u Španjolskoj (sada Portugalska). Anatem. 9: »Ako tko vjeruje, da su ljudske duše privezane uz fatalni znak, kao što rekoše pogani i Priscilijan — osuđen je« (DB. 239). Anatem. 10.: »Ako neki vjeruju, da je dvanaest znakova ili zvijezda, koje matematici običavaju motriti, razasuto po pojedinim dijelovima duše ili tijela, te kažu, da se one pripisuju imenima patrijarha, kao što je rekao Priscilijan, osuđen je« (DB. 240).

2. — U ispovijesti vjere, koju je papa Inocent III. (1198—1216) propisao Durandu i valdenzima, stoji: »Da je Otac i Sin i Duh Sveti jedan Bog, također stvoritelj, činitelj, upravljač i uređivač (dispositor) svega tjelesnoga i duhovnoga, vidljivoga i nevidljivoga, srcem vjerujemo i ustima ispovijedamo« (DB. 421).

3. — Vatik. sabor uči: »Sve pak, što je stvorio Bog svojom providnošću štiti i upravlja dosežući od kraja do kraja snažno i raspoređujući sve ljupko. (Isp. Mudr 8, 1). Sve je naime golo i otkriveno očima njegovim (Hebr 4, 13) i ono, što će biti slobodnim djelovanjem stvorova« (DB. 1784).

Dokazi.

1. — **Iz Sv. Pisma.**

Sv. Pismo St. i N. Z. puno je svjedočanstva za potvrdu dogme o Božjoj providnosti.

a) Providnost Božju prema svima, pa i najmanjim stvorenjima zasvjedočuju: Ps 144, 15, 16: »Oči sviju iščekuju tebe, Gospodine, i ti im daješ hranu u pravo vrijeme. Ti otvaraš ruku svoju i ispunjaš blagoslovom sve što živi«. — Ps 146, 9: » . . . koji daje stoki hranu njezinu i mladim gavranima, koji viču k njemu«. (Isp. Ps 38, 41). — Božju providnost veličaju osobito knjige Mudrosti, možda zato, da njihova nauka bude ustuk panteističkim i fatalističkim bludnjama tadanje grčke filozofije, osobito Stoe.

Mudr 8, 1: Božanska mudrost »doseže od kraja do kraja snažno i raspoređuje sve ljupko«. Ona se očituje u raspoređivanju kazni Egipćanima (85) i Kananejcima, a osvjetljuje primjerom lađe, koju ne upravljaju drveni idoli nego Očeva providnost: »Jer, Oče, tvoja providnost upravlja (t. j. lađu); jer si i na moru pripravio put i među valovima najsigurniju stazu« (Mudr 14, 3). Mudr 6, 8: »Jer je malo i veliko sâm stvorio i jednako se brine za sve« — Krist iz brige, koju imade nebeski Otac za tvarna i nerazumna bića, izvodi, kolika je Očeva skrb za ljude, koji stoga treba da se odreknu nerazboritog staranja i skrbi za zemaljsko (86).

b) Providnost Božja osobito prema ljudskom rodu očituje se u praevanđelju, gdje Bog obećava Spasitelja (87), zatim u stvaranju i odabiranju naroda. Bog naime »umnaža narode i uništuje ih, i oborene natrag potpuno uspostavlja« (Job 12, 23). — »On je učinio, da od jednoga sav rod ljudski stanuje po svoj zemlji, i postavio je određena vremena i granice stanovanja njihova« (Dj 17, 26). Njegova se providnost naročito očituje u vođenju i odgajanju izraelskog naroda.

c) Providnost prema pojedinim ljudima.
Kao što na istoku poljodjelac porazdijeli vodu po kanalima, da natopi razne dijelove zemlje te ih učini plodnima, tako »je srce kraljevo u rukama Gospodina: kamogod hoće, okrenut će ga« (Pri 21, 1). Očinska briga Božja očituje se prema Iliji za vrijeme suše (88). I ondje naime, gdje se čini, da je slučaj, pokazuje se Božja providnost, kao što je to očito iz zgode s Josipom, koga su braća prodala u Egipat (89). Spasitelj uči, da bez Božje volje ne padne ni kosa s glave pojedinca (90). Što više, i zli su predmet Božje brige: Otac »čini da sunce njegovo izlazi nad zlima i dobrima, i daje kišu i pravednima i nepravednima« (Mt 5, 45). On je napose otac pravednicima. Oni će primiti kraljevstvo: »Ne boj se, malo stado, jer je bila volja Oca vašega, da vam dade kraljevstvo« (Lk 12, 32). On skraćuje njihove patnje: »I da se ne skrate dani oni, ne bi se spasio ni jedan čovjek, ali poradi izabranih skratit će se dani oni« (Mt 24, 22).

(85) Mudr 11, 5—12.
(86) Mt 6, 25—34.
(87) 1 Moj 3, 15.
(88) 3 Kr 17, 1—6.
(89) 1 Moj 50, 20.
(90) Mt 10, 29—31.

Božja providnost bdije nad svakim napose u redu spasenja: »Bog je, koji čini u vama, da hoćete i izvršite po svojoj dobroj volji« (Fil 2, 13). — Riječ apostola Jakoba: »Ako Gospodin htjedne« (4, 15) postala je kršćanskim običajem. — Jednako traži sv. Petar: »Svu svoju brigu bacite na njega, jer se on brine za vas« (1 Pet 5, 7).

2. — **Sv. oci.**

Sv. oci branili su opstojnost providnosti protiv manihejaca, koji su trpljenje pripisivali zlom počelu. Zatim protiv fatalističke filozofije Stoe i starog astralnog vjerovanja, koje je povezano s usudom. Zasebne spise o providnosti napisali su:

Laktancije, De opificio Dei; Salvian od Marseille, De gubernatione Dei; Euzebije Cez., Praeparatio evang.; Grgur Naz. sastavio je pjesme o providnosti (91); Teodoret, biskup iz Cira, (oko g. 460) napisao je 10 govora o providnosti (92), valjda nešto najbolje, što je o providnosti uopće napisano. Sv. Augustin govori o ovoj dogmi u »De civitate Dei« (1, 22), zatim u »Sermones« (na pr. 119) i u tumačenju psalama (na pr. Ps 145). Za propast židovskog i rimskog carstva, o čemu se tada mnogo govorilo, ističe, da tu treba gledati Božju providnost jednako kao i u sudbini svakog pojedinca i u propasti starijih carstva svijeta. U »De civit. Dei« podaje Augustin uopće kršćansko tumačenje povijesti svijeta.
Navest ćemo izričite izjave nekih otaca.
Sv. Irenej († 202): »Bog imade providnost za sve, zato i daje savjet. Davajući pak savjet uz one je, koji imadu skrb za vladanje. Potrebno je stoga, da ono, za što postoji briga i što biva upravljano, spozna svoga upravitelja« (Adv. haer. 3, 25, 1; MG. 7, 968). — Minucije Feliks (II./III. st.): »Što može biti tako otvoreno, tako priznato i tako jasno, kad oči pridigneš u nebo i rasvijetliš, što je dolje i naokolo, kao (to), da postoji neka moć (numen) najodličnijeg duha, kojom biva nadahnuta, gibana, hranjena, upravljana svaka narav« (Oct. c. 17; ML. 3, 285). — Sv. Bazilije († 379): »Ništa nezbrinuto (improvidum), ništa od Boga nije bilo zanemareno. Pazi na sve ono budno oko. Svemu je nazočan dajući svakome moć postići spasenje« (In hexaëm. hom. 7. n. 5; MG. 29, 160). — Nemezije († poč. V. st.): »Nužno je, da je isti onaj, koji stvari proizvodi

(91) MG. 37, 424—438.
(92) MG. 83, 555—774.

i za proizvedene se skrbi...« (De nat. hominis c. 43; MG. 40, 792 sl.). — Sv. Augustin († 430): »Bog pak, saopćen svijetu, gradi, svuda postavljen, gradi, i ne odstupa od čega, i ne okreće na neki način izvana gromadu, koju gradi. Prisutnošću veličanstva gradi, što gradi, a svojom prisutnošću upravlja, što je učinio« (In Joh. tr. 2. n. 10; ML. 35, 1393).

3. — **Iz razuma.**

Bog nije samo stvorio bića, nego je zbog svoje mudrosti morao stvorovima odrediti i svrhu, koja je njega dostojna, a stvorovima je primjerena. Zbog iste mudrosti morao je sva bića upraviti k njihovoj svrsi i dati im shodna sredstva, da tu svrhu poluče. Mudrost dakle Božja traži, da u Bogu od vijeka postoji osnov, kojim će bića u vremenu privoditi njihovoj svrsi, ili drugim riječima, da postoji Božja vječna providnost, po kojoj Bog u vremenu upravlja svijet.

Napomene:

I. O svojstvima providnosti.

1. — P r o v i d n o s t, k o j o j s u p o d v r g n u t e s v e s t v a r i, j e s t s v r h u n a r a v n a. Providnost je naravna ili svrhunaravna prema tome, da li je cilj ili svrha, kojoj providnost vodi, naravna ili svrhunaravna. No čovjek je određen za svrhunaravni red, koji može postići samo u vezi s Kristom. Njega dakle vodi svrhunaravna providnost. No vjera i razum uče nas, da su sva nerazumna bića stvorena radi čovjeka, da ga svojim posrednim ili neposrednim utjecajem pomažu kod postignuća konačnog svrhunaravnog cilja. Slijedi dakle, da Božja providnost sve, što bilo na koji način dolazi u vezu s čovjekom, upravlja i ravna prema svrhunaravnom čovječjem cilju. Budući pak da se providnost, koja ravna i vodi k svrhunaravnom, zove svrhunaravna, slijedi, da su sve stvari podvrgnute svrhunaravnoj Božjoj providnosti.
U sadanjem dakle redu, gdje postoji svrhunaravni cilj, providnost je samo svrhunaravna. Jer nema naravnog cilja, nema ni naravne providnosti. O njoj se u sadanjem redu može govoriti samo u toliko, u koliko su i u svrhunaravnom redu sva bića ostala sa svojim naravnim moćima, sposobnostima i djeluju po naravnim zakonima, te se njima providnost služi, da ih sve podredi svrhunaravnom čovječjem cilju.

2. — P r o v i d n o s t j e s i g u r n a (certa), t. j. sve će se nepogrešivo tako dogoditi, kako je sadržano u onom redu stvari, koji je Bog po znanju jednostavne spoznaje (sc. simplicis intelligentiae) i po svojem t. zv. srednjem znanju (sc. media) spoznao, zamislio, izabrao i odredio.
Na savršenost naime Božju spada, da ne radi slijepo ili nesigurno. Sigurnost providnosti ne može zapriječiti ni sloboda stvora, jer je srce čovječje u Božjoj ruci i on ga može skloniti kamo hoće i jer može izabrati ovaj ili onaj red bića.
Nepogrešiva naime Božja volja, od koje providnost imade svoju sigurnost, nije samo Božja želja (voluntas mere affectiva), nego uspješna volja, koja je odlučila postići određeni učinak (voluntas effectiva); nije volja općenita i neodređena (vol. generalis et indeterminata), nego posve određena, koju Bog imade uzevši u obzir sve okolnosti, koje mu bivaju poznate po t. zv. jednostavnom i srednjem znanju. Spoznavajući naime Bog sve ono, što je u sebi moguće (jednostavno poimanje = scientia simplicis intelligentiae) i buduće slobodne čine, koji bi se u nekim okolnostima, da je u njih slobodno biće došlo, bili ostvarili (srednje, uvjetno znanje = scientia media), Bog odabire onaj red, u kojem će nerazumna bića nužno, a razumna slobodno odabrati ono, što je u njegovom nacrtu. Tako se sve nepogrešivo zbiva po volji Božjoj, onako, kako ona nešto namjerava ili priprema. Stoga se sigurnost providnosti ne smije pomiješati sa sigurnošću gledanja, zbog kojeg je nemoguće, da se ne zbude ono, što je Bog predvidio. Sigurnost providnosti jest sigurnost volje, zbog koje se stvari zbivaju onako, kako Bog hoće. Zato naime, jer je Bog onaj red stvari, koji mu se svidio, a koji mu je poznat znanjem jednostavne spoznaje i t. zv. srednjim znanjem, odabrao pred drugim. Sigurnost Božje providnosti jest, nastaje i postoji po sigurnosti znanja jednostavne spoznaje i srednjeg znanja te tako pretiče sigurnost gledanja. Sigurnost naime jednostavnog znanja i srednjeg znanja pretiče slobodne Božje odluke, a sigurnost gledanja slijedi te slobodne odluke.
Ova sigurnost ne priječi, da Bog kao zakonodavac ili voljom zakonodavca hoće i želi mnoge stvari, koje se ne događaju. Tako on hoće (voluntate affectiva), da ne bude grijeha, a ipak ga toliko imade. Isto tako hoće (voluntate affectiva), da se svi ljudi spase, a ipak su mnogi osuđeni. On također općenito hoće (voluntate generali), da svi imadu dva oka, a ipak su mnogi slijepi.

3. — Providnost je ljupka (suavis), t. j. Bog sve ravna i upravlja prema naravnoj sklonosti pojedinih bića. Budući naime da Bog u svrhu očitovanja svoje dobrote hoće savršenstvo svemira, koje se sastoji iz raznih stupnjeva bitka, zato providnost dopušta, da drugi uzroci sudjeluju sebi prirodnim načinom, t. j. neka bića nužno, a neka slobodno.

No to nije na štetu sigurnosti i nepromjenljivosti providnosti, zbog koje Bog ne može mimo reda providnosti, koji je od vijeka određen, ništa drugo odrediti, jer se nijedno stvorenje naprosto ne može oprijeti općem redu Božjeg upravljanja. Posebne pak pomoći, koje Bog čovjeku daje rasvjetljenjem uma i poticajem volje, ne djeluju nasilno, nego se na divan način prilagođuju našoj naravi.

II. **O zabludama s obzirom na providnost.**

1. — O slučaju (casus fortuitus). Apsolutni slučaj bio bi neki događaj, koji ne bi imao svog dovoljnog uzroka. Relativno slučajno za razumni uzrok (agens intellectuale) jest ono, što se dogodilo mimo našu namjeru i naše znanje. Relativno slučajno u okviru naravnih uzroka (agens naturale) jest ono, što se slučajno zove zato, jer neki naravni uzrok zbog vanjskih okolnosti, koje su manje obične, proizvodi učinak, za koji po samoj svojoj naravi nije određen. Na pr. kad kamen padne s krova i ubije čovjeka, kaže se, da je to slučaj, jer kamen nije po naravi određen za to, da pada na glave ljudi i da ih ubija. Očito je, da apsolutnog slučaja uopće nema, jer sve, što se zbiva, imade svoj dovoljni uzrok ili razlog. Za Boga ne može nešto biti ni relativno slučajno, jer nijedan uzrok ne može djelovati bez njegove odluke, dopuštenja i znanja. Drugim riječima: Bog se za sve brine. Relativno slučajno može nešto biti samo za ljude, koji ne poznaju sve uzroke i kod kojih se može nešto dogoditi mimo njihovu namjeru. »U koliko je sve — kaže sv. Toma — što se zbiva, podloženo Božjoj providnosti, kao po njoj preodređeno i na neki način unaprijed rečeno (quasi praelocuta), možemo dopustiti sudbinu (fatum od for, fari = govoriti, proricati); premda su se tim imenima sv. učitelji ustručavali služiti zbog onih, koji su ovo ime izvrtali za značenje položaja zvijezda« (93).

(93) S. th. I. q. 116 a. 1 c; CG. 3, 74, 93.

2. — O usudu ili sudbini (fatum). Usud ili sudbina označuje ponajprije apsolutnu nuždu u razvitku sviju događaja, kojoj se nitko oprijeti ne može. Ona ruši i Božju i ljudsku slobodu. Takav usud ili sudbinu treba stoga zabaciti. No sudbina ili usud mogu se uzeti i u ispravnom smislu tako, da ne znače drugo nego sigurnost Božje providnosti. — Nadalje o usudu treba spomenuti slijedeće: Providnost je, kao što smo vidjeli, raspoređenje stvari prema zajedničkoj svrsi. No to se razređivanje učinaka može promatrati dvostruko. Ponajprije, u koliko je u umu Božjem, a zatim, u koliko se pomišlja u stvorovima, gdje se ono razvija i ostvaruje po drugim uzrocima, koji su od Boga određeni, da proizvedu neke učinke. U koliko je to razređenje u Božjem umu, zove se providnost, a u koliko se ostvaruje i očituje u posrednim, drugim uzrocima, zove se sudbina (fatum) (94). Štogod je dakle podvrženo drugim uzrocima (causa secunda), to je podvrženo i sudbini (fatum), a što Bog neposredno čini, to nije podvrženo drugim uzrocima, dakle ni sudbini (95).

3. — O bićima bez svrhe (de ateleologiis). Imade bića, učinaka i događaja, kod kojih ne vidimo njihove svršnosti. No iz svega, što je rečeno, očito je, da time, što teško ili nikako ne zamjećujemo svrhu nekih bića, nije dokazana njihova besvršnost, jer ona mogu imati višu, skrivenu, i stoga nama nepoznatu svrhu. Nije time dakle nipošto pokolebana nauka o opstojnosti opće (universalis) Božje providnosti.

d) Udes (fortuna) jest vrsta slučaja. Po udesu nastaje ono dobro ili zlo, što nastaje mimo nakane onog, koji djeluje. Tako dobrim udesom (bona fortuna, sreća) biva, da tko kopajući u polju nađe zlato. Jasno je, da s obzirom na Boga ne može biti udesa (fortuna) kao što ne može biti nikakvog slučaja. Božji prijatelji, koji dobivaju dobro, nijesu to dobili srećom (fortuna) nego po Božjem određenju.

Lercher, II. 270—274; Hontheim, Theodicea, 310—316; Beraza, De Deo creante, 653—685; Pohle-Gierens, I. 389—391; Rast, Theologia naturalis, 230; Bartmann, I. 261; Diekamp-Hoffmann, II. 28—31; Keilbach, N. dj. 267 sl.

(94) Q. 116 a 2, c.
(95) N. dj. a 4 c.

§ 13. RAZUMNIM STVORENJEM UPRAVLJA POSEBNA BOŽJA PROVIDNOST

Premda se Božja providnost proteže na sve i pojedine stvorove, ipak je njezin učinak i način skrbi različan prema tome, u kakvom su odnosu stvorenja prema svrsi ili cilju. No samo razumni stvor jest po svojoj naravi direktno i neposredno usmjeren prema konačnom cilju ili svrsi svijeta, koja je Bog. Samo dakle razumna narav može postići, posjedovati i direktno kušati Božju dobrotu.

Nerazumni stvorovi naprotiv usmjereni su po svojoj naravi neposredno kao k svome cilju prema drugom stvorenju, a samo preko ovog stvorenja k Bogu. Stoga Božja providnost, u koliko se odnosi na razumna stvorenja, hoće i želi, da direktno privede pojedince do njihova konačnog i savršenog cilja, do najboljeg Boga. Nerazumne pak stvorove usmjeruje više manje prema razumnom stvoru. Stoga kod nerazumnih stvorova hoće Bog neposredno samo uzdržanje vrsti, a ne pojedinki. Kraj toga budući da je razumni stvor tako usmjeren prema Bogu, da može sam sebe prema njemu ili usmjeriti ili se od njega odvratiti, zato se Božja providnost u upravljanju s razumnim stvorovima služi također moralnim sredstvima, naime zakonima, kaznama i nagradama, čemu u upravljanju s drugim stvorovima nema mjesta.

Providnost se stoga, kao što je već rečeno, dijeli na opću (generalis, universalis), koja je zajednička svim bićima, i posebnu (specialis), koja se proteže samo na razumne naravi. Ovu posebnu providnost, a ne onu opću, isključuje sv. Pavao, kad kaže: »Zar se Bog brine za volove?« (1 Kor 9, 9).

Među razumnim stvorovima opet Bog se za pravednike brine na odličniji način nego za grješnike. To je osobito posebna providnost (pr. specialissima). Sv. Toma kaže: »Nad ljudima pravednima Bog vrši providnost na neki odličniji način nego nad bezbožnima, u koliko ne dopušta, da se protiv njih dogodi štogod, što konačno prijeći njihovo spasenje, jer onima, koji Boga ljube, sve se slaže na dobro« (S. th. I. q. 22 a. 2 ad 4).

Uz opću providnost postoji dakle i posebna i najposebnija, pod kojima se nalazi čovjek.

Dokaz.

1. — **Iz Sv. Pisma.**

O posebnoj providnosti govori Sv. Pismo na više mjesta.

a) Is 49, 15 sl.: »Zar može majka zaboraviti dijete svoje, da se ne smiluje sinu utrobe svoje? No ako i ona zaboravi, ja tebe zaboraviti ne ću. Evo na rukama sam te svojim napisao, tvoji su zidovi uvijek pred očima mojim«. Svoju posebnu brigu i skrb za čovjeka objašnjava Gospodin najnježnijom i najdubljom skrbi i najjačom ljubavi, koju majka imade prema djetetu. Božja ljubav naime i tu ljubav nadvisuje. Sv. Jeronim ovdje dodaje: »Ako može biti, da majka zaboravi na svoje dijete i ne skloni se milosrđem prema porodu utrobe svoje, i ja ću zaboraviti tebe. No ja ću više nešto reći: Ako i ona zaboravi, potiskujući oporošću duše prava naravi, ja ipak ne ću zaboraviti na stvorenje svoje i duše svetih uvijek ću zadržati u srcu svome« (In Is l. 13. c. 49; ML 24, 471).

b) Is 46. 4 sl.: »Čujte me, dome Jakobov i sav ostatak doma Izraelova, koji bivate nošeni u mome krilu, nošeni od moje utrobe. Do u starost ja sam isti i do sjedina ja ću nositi: ja sam učinio, ja ću nositi: ja ću nositi i spasiti«. O tom sv. Jeronim kaže: »Ne kao da neizrecivo i neshvatljivo Božje veličanstvo imade ili utrobu ili matericu i noge i ruke, i ostale dijelove tijela, nego stoga, što mi Božju dobrohotnost učimo našim riječima. I smisao je: Ja, koji sam vas rodio od djetinjstva i nosio u svojoj utrobi i materici, ja ću vas sam zaštićivati do starosti, ne moje nego vaše, da ih pouči, da se treba spasiti Božjim milosrđem. Stvoritelj naime sviju oprašta svome stvorenju i dobri pastir daje dušu svoju za ovce svoje (Iv 10). Jer sam dakle stvorio i rodio djecu, ja ću nositi, nosit ću sam« (N. dj.; ML. 24, 451 sl.). Ovo se dakako sve direktno odnosi na židovski narod, no može se i mora još većim pravom primijeniti i na kršćanski narod i na sve ljude.

c) Nježna Božja providnost očituje se i u ovim riječima: »Vidjeli ste sami, što sam učinio Egipćanima, kako sam vas nosio na krilima orlujskima i uzeo vas k sebi« (2 Moj 19, 4). — Zatim: »I u pustinji (sam si vidio) nosio te je Gospod Bog tvoj, kao što čovjek nosi maloga sina svojega, cijelim putem, kojim ste išli, dokle ne dođoste do svoga mjesta« (5 Moj 1, 31). — Nadalje: »Kao što orao zamamljujući

orliće svoje na let i leteći nad njima raširi krila svoja, i uze ga i nosi na ramenima svojim. Gospod sam ga vođaše i ne bješe s njim boga tuđega« (5 Moj 32, 11—12). — Nadalje: »Nađe ga u zemlji pustoj u mjestu strašnu i vrlo osamljenu, vodi ga unaokolo, i uči ga, i čuva ga kao zjenicu oka svoga« (5 Moj 32, 10). I opet: »Tko se dotakne vas, dotakne se zjenice oka moga« (Zah 2. 8). — Konačno: »Oči su Božje nad pravednima i uši njegove nad molitvama njihovima« (Ps 33, 16).

2. — **Iz sv. otaca.**

O r i g e n († 254/5): »I ja tako mislim: kao što oni, koji u gradovima upravljaju stvarima, koje se prodaju, i tržištem, rade samo radi ljudi, premda se obiljem hrane služe i psi i druge životinje, tako se za one, koji su obdareni razumom, providnost osobito brine; no odatle je nastalo, da se i nijeme životinje dokopaju stvari, koje su spremljene za čovjeka« (C. Celsum, l. 4 n. 74; MG. 11, 1146). — S v. A m b r o z i j e († 397) zaključuje na posebnu providnost nad čovjekom iz naravne njegove slabosti: »Jer je pravedan, da se djelo njegovo uzdrži i da ga čuva; da se udostoji one, koje je neopremljenom nekom sudbom naravi gole bacio u ovu slabost tijela, siromašne zaodjeti čilosti duha i opremom svoga milosrđa« (In Ps 118 serm 8; ML. 15, 1316) (96).

3. — **Iz razuma.**

a) Providnost je razređenje, raspoređenje i usmjerenje stvari prema svrsi, a ta je svrha Bog. Odatle slijedi, da se neki stvor nalazi na to odličniji način pod providnošću, što odličnijim načinom imade postići cilj i bliži je Bogu. No razumni stvor bliži je Bogu nego ikoje drugo stvorenje tako, da između Boga i razumnog stvora nema nikog po srijedi. Isto je tako razumni stvor određen, da Boga obuhvati svojim duševnim činom spoznaje i volje. Za čovjeka se dakle brine posebna providnost.

Stoga, i ako sve stvari padaju pod Božju providnost, ne padaju sve na isti način. Za pojedina razumna bića skrbi se Bog poradi njih samih. Zato dobro i zlo razumnih bića usmjeruje Bog u prvom redu na kazan i nagradu, koliko su ih sama ta bića zaslužila i stoga pripadaju samim njima. Za nerazumne pak pojedinke ne skrbi se Bog zbog njih samih nego zbog drugoga. Stoga zlo, koje im se dogodi, usmjereno je od Boga na dobro drugoga, kao što je na pr. smrt zeca usmjerena na dobro vuka.

b) P r o v i d n o s t i b r i g a z a s t v a r i s l i j e d i i z l j u b a v i. Što naime neka stvar biva više ljubljena, to se više i većom brigom čuva. Stoga i kaže psalmista: »Čuva Gospodin sve, koji ga ljube« (Ps 144, 20). No među svim stvorenim bićima Bog posebnom ljubavi ljubi razumne stvorove, jer su oni na savršeniji način dionici Božje dobrote, tako, da se kaže, da su i njegove slike. Razumni stvorovi dakle bivaju upravljani posebnom providnošću Božjom.

Napomene: 1. — **Ljudi su na dva načina pod Božjom providnošću.** Ponajprije tako, da su u nekoj mjeri sami dionici ili nosioci providnosti, time naime, što se skrbe za sebe slobodnim izborom svojih čina. Nadalje tako, da su predmet providnosti, da se naime Bog brine za njih. U koliko su ljudi predmet Božje providnosti, ne može se dogoditi nikakav nedostatak ili manjak providnosti na ljudima. No u koliko je ljudima dano, da i sami svojim slobodnim činima budu nosioci providnosti nad sobom, može se dogoditi, da ljudi zlorabeći svoju slobodu ne usmjeruju svojih čina prema svrsi onako, kako treba. Prema tome, kako ljudi usmjeruju svoje čine prema Bogu kao svrsi, Bog u svojoj providnosti postupa s njima. Ako naime oni drže ispravni red i odnos prema Bogu, Bog također čuva u njima onaj red, koji je njima prikladan ili u skladu i na korist ljudske naravi, brinući se, da sve: i dobro i zlo, bude na njihovu korist. Znademo naime, da »onima, koji ljube Boga, sve zajedno pomaže na dobro, koji su pozvani po odredbi« (Rim 8, 28).

Ako ljudi zaborave na pravilo razuma, onda se za sebe skrbe ne kao razumna bića nego kao životinje. Tada se Bog skrbi za njih slično kao i za životinje brinući se naime, da dobro ili zlo, što im se desi, često ne ide na njihovu korist nego na korist drugih. »Čovjek nije spoznao, da je u časti i izjednačen je (stoga) nerazumnim životinjama i postao je sličan njima« (Ps 48, 13).

Tako se zbiva, da grješnici, kad izađu iz jednog reda providnosti, upadaju u drugi. Dok god naime oni ne ispunjuju volje Božje, Bog na njima ispunja svoju volju. Pravednici pak u ispravnom su redu providnosti s obzirom na jedno i drugo. T. j. oni ispunjuju volju Božju, a Bog nad njima vrši providnost tako, da je to izvršivanje

(96) Isp. također s v. J e r o n i m, In Jer. l. 3, c. 17 (ML 24, 789 sl.); P s. D i o n y s i u s, De div. nom. c. 1 (MG. 3, 694 sl.); E u s e b i j e C e z a r. C. Hieroclem c. 6. sq. (MG. 22, 805 sl.); I v. D a m a š ć. Parall. (r. Rupef. tit. 23; MG. 96, 529).

njima na korist. Iz toga je jasno, da posebnija providnost upravlja pravednima nego grješnicima. Ako su pravednici i preodabrani, onda se providnost, koja njima upravlja, zove najposebnija.

2. — **O nepromjenljivosti providnosti i koristi molitve.**

Prozbena molitva sadržava u religioznom životu prevažno mjesto unatoč nepromjenljivosti Božje providnosti. Njezina svrha naime nije, da preokrene ili poruši vječno raspoređenje u Bogu, nego da vječni nacrt Božji ostvari i izvede. I molitva je naime od vijeka predviđena, te ju je Bog mogao uzeti u obzir stvarajući nacrt svoje providnosti. Za razumijevanje ovog navodimo slijedeće: Kao što smo spomenuli, Bog se u izvršivanju providnosti služi djelovanjem drugih uzroka i naravnih i slobodnih. Među slobodne uzroke treba ubrojiti zasluge i molitve vjernika. I ove dakle uzroke, o kojima tako mnogo ovisi u ljudskom životu, Bog je spremio i predvidio i stoga uzeo u obzir stvarajući osnov i okvir svoje providnosti. O tim uzrocima zavisi ne samo davanje unutarnjih milosti, a po njima izvršivanje dobrih djela i kod onih koji mole, i kod onih za koje su molitve prikazane, nego i vanjske pomoći, koje su u okviru djelovanja neslobodnih i nužnih uzroka. Zbog molitve vjernika naime Bog može tečaj naravi promijeniti bilo čudom bilo drugim načinom, na pr. posredstvom anđela. (Crkva na pr. u molitvi: A domo tua, pretpostavlja, da zli dusi mogu promijeniti, uzburkati zrak i prouzročiti oluje. Opravdano se stoga još veća moć pripisuje dobrim anđelima, koji su poslani, da služe onima, koji primaju baštinu spasenja). Dakako sve je to Bog od vijeka predvidio i od vijeka gledajući usrdne molitve odlučio, da će izvršiti neku promjenu u naravnom tečaju prirode. Molitva je dakle važna karika u lancu onih stvari, koje su podvrgnute Božjoj providnosti.

3. — **Providnost Božja i zemaljska dobra.**

R a z d i o b a d o b a r a n a o v o j z e m l j i j e s t t a k v a, d a g o t o v o j e d n a k o u ž i v a j u z l i i d o b r i. Š t o v i š e, d o g a đ a s e, d a z l i o b i l u j u d o b r i m a, k o j i m a d o b r i o s k u d i j e v a j u.
U vezi s time treba da kažemo:

a) T r e b a i z b j e g a v a t i s v a k o p r e t j e r i v a n j e. Neki naime ističu, da je opakost najsigurniji put za sticanje zemaljskih dobara, dok je s pobožnošću nerazdruživo povezana velika oskudica materijalnih dobara. Da nije tako, pokazuje i dnevno iskustvo. Općenito se može reći, da ljudi, koji su istinski i postojano pobožni, provode sretan i miran život, jer imadu unutarnji mir, i uživaju ljubav i poštovanje onih, s kojima žive, a posjeduju i vremenska dobra, koja su ozbiljnim radom stekli i sačuvali. Opaki naprotiv ćute u sebi neku mrzost i tjeskobu. Nemaju iskrenih prijatelja nego samo laskavce. Zbog svojih grijeha izgube ne samo svetost nego često sreću, čast i ugled.

b) P o g l a v i t i r a z l o z i g o t o v o p o d j e d n a k e r a z d i o b e d o b a r a m e đ u d o b r i m a i z l i m a.

Svrha čovječja jest budući život. Kad bi providnost Božja stoga tako uredila, da svi ljudi, koji hoće živjeti u skladu s Božjim zakonom, imadu svega u obilju, nastala bi bojazan, da bi ljudi zanemarili viša dobra i držali, da im je na zemlji trajni boravak i prava domovina.

c) P r a v e d n o s t B o ž j a često daje, da grješnici budu uzdignuti, da poslije toga već na zemlji budu poniženi. Kraj toga grješnici, koji ne mogu dobiti vječne nagrade, primaju na zemlji neku naplatu za dobro, što su ga možda kraj sviju svojih zloća učinili. Dobri pak bivaju zbog lakih grijeha kažnjeni ovdje, da na drugom svijetu nađu potpuno milosrđe. Što više može se reći, da su već i sama vremenita dobra često za grješnika preteška, jer mu zbog njih posve otvrdne srce. Dobri pak uspinju se u visine kraljevskim putem križa. Kod razdiobe vremenitih dobara treba konačno i to osobito istaknuti, da mi ne znamo, tko je pravedan, a tko nepravedan.

d) M u d r o s t B o ž j a n e d o p u š t a, d a s e r e d o v i t o, t r a j n o d i r a u t e č a j f i z i č k i h s t v a r i, d a o n t a k o p o s t a n e i b u d e u s k l a d u s m o r a l n i m r e d o m. Razlog je ponajprije taj, što bi tako nastalo veliko poremećenje u fizičkom poretku. Nadalje taj, što bi ljudi, kad bi krepost uvijek odmah imala za nagradu vremenska dobra, krepost štovali i za njom težili kao najamnici.

D i e k a m p-H o f f m a n n, II. 30, 31; R a s t, Theol. naturalis. 230—231; B e r a z a, N. dj. 718; S c h m i d, Die Wirksamkeit des Bittgebetes (1895); H e i l e r, Das Gebet (1918).

§ 14. POD BOŽJOM PROVIDNOŠĆU SU TAKOĐER FIZIČKA I MORALNA ZLA SVIJETA

Spomenuli smo, da se u okviru Božje providnosti nalazi dijeljenje zemaljskih dobara. Sada ćemo pokazati, da se u tom okviru nalaze i fizička i moralna zla.

Objašnjenje pojmova.

1. — **Narav zla.**

a) Zlo se može promatrati materijalno i formalno. Zlo promatrano materijalno jest sama stvar, koja je zla. Stvar je zla bilo u sebi, jer nema savršenosti, koju bi morala imati (zlo u apsolutnom smislu), bilo drugome, u koliko mu naime nije primjerena te mu ne odgovara i ne prija, nego mu je škodljiva (zlo u relativnom smislu).

Zlo promatrano formalno ili zloća jest formalni razlog, zbog kojeg se nešto naziva zlim. Zlo ne stoji u nekoj pozitivnoj stvarnosti, nego u nedostajanju dobra, koje bi predmet morao imati (privatio boni debiti). U ovom smislu kaže Dekret za jakobite, da zlo nema nikakve naravi, »jer svaka je narav, u koliko je narav, dobra« (DB. 706).

b) Zlo može biti fizičko i moralno.

Fizičko zlo jest nedostatak (carentia) savršenosti, koja je biću potrebna za njegovu fizičku potpunost. Na pr. da čovjek nema ruke. Moralno zlo je nedostajanje moralnog dobra ili nedostatak potrebnog podudaranja slobodne volje i slobodnih čina s moralnim redom ili zakonom. Moralno zlo, u koliko je zabranjeno od Boga, zove se grijeh.

2. — **Subjekt zla.**

Subjekt zla može biti samo dobro. Zlo je naime ili u sebi ili u drugome.

Zlo u sebi jest, kao što smo vidjeli, nedostatak savršenosti, koju bi biće moralo imati. No nedostajanje dobra ne možemo zamisliti nego na nekom biću, dakle na nekom dobru, koje je subjekt odnosne savršenosti.

Zlo drugomu jest pomanjkanje, nedostajanje nužne primjerenosti. Ako je ta neprimjerenost u biću zato, jer je ono u sebi zlo, onda je

očito, kao što smo gore spomenuli, da je subjekt zla dobro. (U primjeru, rasipni roditelji zlo su za djecu: rasipnost, koja je zlo u sebi, jer je pomanjkanje nužne štedljivosti, jest zlo i dječje, no subjekt rasipnosti, — roditelji, jesu nešto, što je biće, — dakle dobro).

Ako pak neko biće nije drugome primjereno te je dosljedno za nj zlo zbog svoje savršenosti, onda je opet očito, da je subjekt zla dobro. (Tako je na pr. otrov u sebi dobro i savršeno, no upravo zbog te stvarnosti ili savršenosti, zlo je za drugo biće, jer ga uništava. Očito je dakle i ovdje, da je subjekt zla dobro).

Iz rečenog slijedi: a) da zlo nikad nije neka stvar, koja bi u sebi i za sebe opstojala (res in se subsistens); b) da u Bogu kao najčišćem i najjednostavnijem činu ne može biti zla.

2) Zlo ne može tako rasti, da bi potpuno poništilo dobro. Kad bi naime nestalo dobra, nestalo bi i subjekta zla, pak bi tako i zla nestalo. Odakle također slijedi, da ne može postojati neko najveće zlo, koje bi bilo počelo sviju zala.

3. — **Uzrok zla.**

Zlo, kao što smo vidjeli, jest ili postoji na biću uz njegovu narav. Ono stoga mora imati neki tvorni uzrok. No budući da uzrok može biti samo ono, što jest, dakle samo biće, slijedi, da tvorni uzrok zla može biti samo dobro, jer sve, što jest, jest biće, dakle dobro.

Dobro ne može biti uzrok zla po sebi, nego samo per accidens (pripadno), t. j. zlo se ne rađa iz vlastite pozitivne težnje uzroka. Svaki naime uzrok proizvodi sam sobom nešto, što njemu nalikuje bilo na koji način, a jer je uzrok nešto dobro, slijedi, da i učinak mora biti nešto dobro. Što djelovanjem uzroka nastaje i zlo, to biva, kako rekosmo, per accidens, i to s više razloga. Ili je slaba i spriječena moć tvornog uzroka (na pr. kad djeluje bolestan čovjek), ili je djelovanje dobro, ali proizvodi zao učinak zato, što prelazi na predmet, kome nije primjereno, ili kome ne odgovara (ako se na pr. otrov u nedozvoljenoj mjeri daje organizmu), ili ako predmet ne odgovara djelovanju uzroka (loš kamen za djelovanje kipara).

Zlo u bićima nastaje dakle mimo nakane tvornog uzroka, koji po sebi teži, da proizvede nešto slično sebi, dakle nešto pozitivno. No dakako odatle nipošto ne slijedi, da zlo nastaje slučajno, niti da ono ne može biti tvornom uzroku voljno (voluntarium).

I. Pod Božjom providnosii su fizička zla

Ovu istinu dokazuje:

1. — **Crkveno učiteljstvo.**

Sabor u Sensu (conc. Senonense g. 1140 ili 1141) među zabludama Petra Abelarda († 1142) zabacuje i tu, »da Bog niti smije niti može zapriječiti zla« (DB. 375).

Rimski katekizam 3, 6, 20 opominje, »da sve, što god u svom životu trpimo, dolazi od Gospodina, koji je roditelj i začetnik svake pravednosti i milosrđa«, koji nas »kazni ne kao neprijatelje, nego kao djecu popravlja i kara«. Ljudi pak, koji nas u takvim slučajevima gone, jesu kao sluge u rukama Božjim, koji nam ne mogu škoditi osim po dopuštenju Božjem. Da su fizička zla predmet Božje providnosti, uči Crkva i očitujući svoju dušu na raznim mjestima u liturgiji (na pr. u litanijama sviju svetih).

2. — **Sv. Pismo.**

Sv. Pismo s obzirom na fizička zla izriče dvije misli:

Prvo, da Bog ne će fizičkih zala radi njih samih. Mudr 1, 13 sl.: »Bog nije učinio smrti niti se naslađuje u propasti života. Stvorio je naime sve, da bivstvuje; i izlječivima je učinio narode kruga zemaljskog« (t. j. stvorovi su određeni i prikladni, da čovjeka pomognu u zdravlju). — Drugo, što Sv. Pismo uči s obzirom na fizička zla, jest, da su ona sva od Boga. Crk 11, 14: »Sreća i nesreća, život i smrt, siromaštvo i dostojanstvo od Boga su«. — 5 Moj 32, 39: »Ja ubijam i ja oživljujem i ja udaram i ozdravljujem, i nema nikog, koji bi (ga) mogao otrgnuti iz ruke moje«. — Is 45, 7: »Ja oblikujem svijetlo i stvaram tmine, činim mir i izvodim zlo; ja sam Gospodin, koji sve ovo činim«. A božanski Spasitelj uči: »Ne prodaju li se dva vrapca za novčić? pa nijedan od njih ne će pasti na zemlju bez Oca vašega« (Mt 10, 29). Bog dakle hoće fizičko zlo, ali ne radi zla, nego jer odatle hoće neko dobro.

3. — **Iz razuma.**

a) Fizička zla ne bi mogla zato i u toliko biti pod providnošću Božjom, u koliko ne bi mogla biti prikladna sredstva za koju dobru svrhu. No budući da fizička zla, kao što smo vidjeli, mogu imati dobru svrhu, slijedi, da ih Bog može htjeti, jer izabrati ono, što je najbolje, Bog niti može niti mora.

Prosuđujući providnost Božju baš s obzirom na fizičko zlo, treba naročito paziti, da ne zapadnemo u bezbožne i lude sudove. Treba imati na umu riječi sv. Augustina: »(Čovjek) se u radionici ne usuđuje koriti majstora, a usuđuje se na ovom mjestu prekoravati Boga« (In Ps 148).

b) Štogod imade nekakav bitak, a ne može nastati bez bilo kakvog Božjeg sudjelovanja, i imade neki utjecaj na sudbinu roda ljudskoga, nužno je podloženo Božjoj providnosti. No sve to vrijedi za fizička zla na ovom svijetu, pak je zato očito, da su i ona u okviru Božje providnosti.

Napomena: Fizička zla Bog ili dopušta ili hoće.

Bog pripušta fizička zla, znači, da je odlučio, da ih ne zapriječi. Bog hoće fizičko zlo, ne znači, da ga hoće zbog samog zla, nego zbog nekog dobra, koje po njemu hoće polučiti.

1) Fizička zla nerazumnih bića hoće Bog često, jer su povezana s određenjem tih bića, da služe višem nekom stvoru. To je očito iz 1 Moj 1, 28-30, gdje Bog podlaže prvim ljudima zemlju i postavlja ih gospodarima ptica i riba i sviju životinja, koje se giblju na zemlji.

2) Fizička zla čovjeka, kao njegova trpljenja i bol, mogu, pretpostavivši, da je čovjek u grijehu, imati značaj kazne i otprošnje. Da je tako, potvrđuje Sv. Pismo. Tako su prema 1 Moj 3, 16—19 bolovi i teškoće majčinstva, teški i naporni rad te smrt, kazan za grijeh. Nevolje židovskog naroda bilo one, koje su se dogodile u St. Z., bilo one, koje je prorekao Krist, imadu opet značaj kazne. — No zla mogu čovjeku biti dana i zbog iskušenja (97) ili popravka (98) ili spasonosnog poniženja (99) ili, da budemo što sličniji Kristu, koji je trpio i slavno uskrsnuo (100). — Duboki smisao nevolja i tegoba treba tražiti i u onoj tajanstvenoj, mističkoj zajednici između udova i glave. Po toj vezi s Kristom trpimo (101), s njime umiremo (102)

(97) Job 1, 2.
(98) Job 33—36.
(99) 2 Kor 12, 7.
(100) Hebr 12, 1—13.
(101) Rim 8, 17.
(102) Tim 2, 11.

i uskrsnemo (103), živimo i vladamo (104). U ovom smislu trpljenje nije kršćanskom životu nešto tuđe, nego nešto, što slijedi po naravi (105).

II. Pod Božjom providnošću su moralna zla

To dokazuje:

1. — **Crkveno učiteljstvo.**

Ivan XXII. osudio je ovu Eckartovu († 1327) zabludu: »Dobar čovjek mora tako uskladiti svoju volju s voljom Božjom, da on hoće štogod hoće Bog: jer Bog hoće na neki način, da sam ja sagriješio, ne smijem ja htjeti, da grijeha nijesam učinio, i to je prava pokora«. (DB. 514). Iz osude ove nauke očito je, da Crkva misli i uči, da Bog ne će na jednaki način dobra i zla.

Trident. sabor zabacio je kao krivovjerje Kalvinovu tvrdnju, da je Bog začetnik grijeha: »Ako tko kaže, da nije u čovječjoj moći učiniti svoje putove zlima, nego da Bog radi zla djela kao i dobra, ne pripuštajući ih samo (non permissive solum), nego u pravom smislu (proprie) i po sebi (per se) tako, da izdaja Judina nije manje njegovo vlastito djelo nego poziv Pavlov: neka je izopćen« (DB. 816).

2. — **Sv. Pismo.**

Iz Sv. Pisma ponajprije je očito, da Bog ne će ni na koji način grijeha. Crk 15, 21: »Nikome nije naložio bezbožno raditi i nikome nije dao dopuštenje, da griješi«. Zato piše sv. Jakob: »Nitko, kad biva kušan, neka ne govori: Bog me kuša, jer Bog ne može biti kušac za zlo: on ne kuša nikoga, nego svakoga kuša vlastita njegova požuda« (Jak 1, 13—14).

No Sv. Pismo isto tako uči, da su grijesi potpuno pod providnošću Božjom. To dokazuje Gospodnja priča o rasipnom sinu (106), i kukolju i pšenici (107). Sv. Pavao izričito tvrdi, da lončar imade vlast iz iste gline učiniti posudu za čast i posudu za sramotu. Tako je Bog »hoteći pokazati gnjev svoj i objaviti silu svoju, podnio s velikom

(103) Rim 8, 17.
(104) 2 Tim 2, 11 sl.
(105) Mt 16, 26 sl.; 1 Pet 4, 12—16.
(106) Lk. 15, 11—32.
(107) Mt 13, 24—30.

strpljivošću posude gnjeva, koje su pripravljene za propast, da pokaže bogatstvo slave svoje na posudama milosrđa, koje je unaprijed pripravio za slavu« (Rim 9, 21—23). Sv. Petar kaže za Spasitelja: »Njega ste, koji vam je bio predan određenom odlukom i promislom Božjim, rukama bezakoničkim pribili na križ i ubili« (Dj 2, 23).

3. — **Iz sv. otaca.**

Sv. Augustin: »Kad Bog svojom strpljivošću u prijašnjim vjekovima ne bi sačuvao grješnike, odakle bi se danas rodili toliki vjernici? Neki bivaju uščuvani kao zli, da se odatle rode dobri... Što je nevaljanije od đavla? No koliko je Bog učinio dobara od njegove zloće. Ne bi se za naše spasenje prolijevala Spasiteljeva krv, osim po zloći otpadnika« (De sanct. serm. 301 c. 6; ML. 38, 1382 sl.). Nadalje: »Kao što se zli ljudi zlo služe dobrim stvorovima, tako se dobri Stvoritelj služi zlim ljudima. Onaj, koji je stvorio sav ljudski rod, znade, što da odakle radi. Zlatar nosi, zlatar odmjeruje, zlatar uravnotežuje. Slikar znade, gdje da postavi crnu boju, da postane prikladna slika, a Bog da ne zna, kuda da stavi grješnika, da bude uređeno ono, što je stvorio?« (De sanct. serm. c. 5. n. 4). Nadalje: »U vlasti je dakle zlih, da griješe. No da griješeći onom zloćom učine to ili ovo, nije u njihovoj moći, nego to pripada Bogu, koji razlučuje tame i uređuje ih, da se tako također ono, što čine protiv Božje volje, ne ispuni bez Božje volje« (De praedest. sanct. c. 16. n. 33; ML. 44, 984). — Sv. Ćiril Jeruzal.: »O providnosti Božje pune mudrosti, koja onu zlu volju uzima za sredstvo spasenja vjernika! Kao što se naime neprijateljskom voljom Josipove braće poslužila za izvršenje svojih namjera... tako je đavlu dopustila boriti se, da budu okrunjeni oni, koji pobjede te da postignuvši pobjedu, on (đavao) kao svladan od nižih bude pokrit većom sramotom, a ljudi budu osobito proslavljeni« (Cat. 8. n, 4; MG. 33, 629).

Da se pod providnosti Božjom nalaze grješnici i njihovi grijesi, pokazuju ova pitanja, koja iznose i rješavaju sv. oci: a) Zašto je Bog stvorio anđele i ljude, za koje je znao, da će propasti. b) Zašto je praroditeljima dao zapovijed i dopustio đavolsko napastovanje, kad je znao, da će Adam zlorabiti slobodu volje. c) Zašto je Judu izabrao za apostola, Saula za kralja, i mnoge druge za razne staleže i časti, kad je znao, da će u njima počiniti razne teške grijehe. d) Zašto je odgađao utjelovljenje, kad je predvidio idolopoklonstvo i mnoga

strašna zla, koja su odatle nastala. e) Kakva dobra izvodi Bog iz zla te što zli donose koristi preodabranima (108).

4. — **Iz razuma.**

a) Da Bog ne može htjeti moralno zlo, očito je. Jedini naime razlog Božjeg htijenja jest njegova najčišća dobrota, kojoj on sve usmjeruje, giba i ravna. No grijeh je odstupanje od ovog reda, koji vodi k Bogu. Bog dakle ne može ni na koji način htjeti grijeha, dakle ni kao sredstva za najsvetiji cilj, kao što je na pr. otkupljenje.
b) Da pak i moralno zlo kao i fizičko stoji pod providnošću, govori isti razlog kao i za fizičko zlo.
Što god naime ne može nastati bez Božjeg sudjelovanja i bez toga sudjelovanja bivstvovati, a imade utjecaj na svijet, nužno stoji pod providnošću. No to vrijedi za grijeh. Slijedi dakle, da se providnost odnosi i na njega.

Napomene: 1. — **Zašto Bog pripušta grijeh?**

Vidjeli smo, da je nauka Crkve, da Bog pripušta grijeh. Razlog, zašto Bog pripušta grijeh, jest, da se tom zgodom saopći njegova dobrota. Ta nam se pak dobrota saopćuje po nekom stvorenom dobru, koje ili pretječe grijeh ili iza njega slijedi.
Dobra, koja pretječu grijeh, a razlog su, da Bog grijeh pripušta, jest u prvom redu sloboda volje. Bog je naime čovjeku dao slobodu volje i nju hoće da sačuva te zato pripušta grijeh, gdje čovjek slobodu zlorabi. Crk 15, 14—19: »Bog je od početka postavio čovjeka, i ostavio ga u ruci promišljanja svoga ... Pristavio ti je vodu i vatru: čemu hoćeš, pruži ruku svoju. Pred čovjekom je život i smrt, dobro i zlo; što mu se svidi, dat će mu se, jer velika je mudrost Božja ...«
Među ovakva dobra, koja pretječu grijeh, ubrajaju se i druga tajna dobročinstva (na pr. sakramenti), koja Bog čovjeku daje, da se pokaže njegova dobrota, a zbog čovječje slobode čovjek se njima može poslužiti na grijeh.
Dobra, koja slijede iza grijeha, ili koja se prilikom grijeha objavljuju ili daju, jesu razna. Očituje se na pr. milosrđe Božje, koje je veliko

(108) Isp. Ruiz de Montoya, De scient. Dei d. 65 s. 1—5; 9—11; De Vol. Dei d. 9. s. 11. sl.; d. 43 s. 5. sl. Zatim: Sv. Jeronim, Dial. c. pelag. l. 1 n. 28; (ML. 23, 544); Sv. Irenej, Adv. haer. l. 5 c. 18. n. 3; (MG. 7, 1174); Origen, In Jer. hom. 12 n. 5. MG. 13, 385; Sv. Augustin, Confess. l. 4. c. 9; ML. 32, 699.

u praštanju, pravednost Božja, koja osvećuje nepravdu, ljubav Božja, koja nas otkupljuje, snaga mučenika, koju pokazuju u mučenju i t. d. Sv. Pavao kliče: »A zakon dođe uz to, da se umnoži prestupak, ali gdje se umnožio grijeh, većma je izobilovala milost, da, kao što je vladao grijeh u smrti, tako i milost da vlada pravdom za život vječni po Isusu Kristu, Gospodinu našem« (Rim 5, 20—21). I opet: »Jer je Bog zatvorio sve u nepokornost, da se svima smiluje« (Rim 11, 32).
Imajući pred očima bezdan mudrosti, ljubavi i milosrđa Božjeg razumije čovjek, u kakvom smislu i zbog kojeg razloga pjeva Crkva na Veliku subotu: »O, doista, nužni Adamov grijehu, koji je izbrisan smrću Kristovom! O sretni grijehu, koji je zavrijedio imati takvog i tolikog otkupitelja«.
»Kad bi dakle — kaže sv. Toma, — zlo iz svijeta bilo potpuno po Božjoj providnosti isključeno, bilo bi također potrebno, da bude umanjeno mnoštvo dobara, jer jače je dobro u dobroti, nego zlo u zloći« (S. c. G. 3. 71; Isp. I. q. 22 a. 2 ad 2).

2. — **Svijet bi bio manje savršen, kad Bog ne bi pripustio grijeha.**

To je općenita skolastička nauka. Navest ćemo neke razloge.

a) Sv. Toma kaže: »Treba reći, da Bog i narav i svaki djelatni uzrok čini ono, što je s obzirom na cijelo bolje (melius in toto), a ne što je bolje u svakom pojedinom dijelu, osim u odnosu prema cijelome. Samo pak cijelo, što su sve stvari (universitas creaturarum), bolje je i savršenije, ako su u njemu neka bića, koja mogu otpasti od dobra, koja katkad i otpadaju, a da Bog to ne priječi, bilo zato, što je svojstvo providnosti ne uništiti narav nego je spasiti, a sama narav stvari to imade, da bića, koja mogu otpasti, katkad otpadnu, bilo zato, što je, kako kaže Augustin u Enchir. (cap. 11), Bog tako moćan, da iz zla može učiniti dobro. Stoga bilo bi mnogo uklonjeno dobara, kad bi Bog dopustio, da ne bude nikakva zla« (I. q. 48 a. 2 ad 3). — Zatim: »Mnogo je dobara u stvarima, koja ne bi postojala, kad ne bi postojala zla; kao što ne bi bilo strpljivih pravednika, kad ne bi bilo nenavidnosti progonitelja, niti bi bilo mjesta osvetničkoj pravdi, kad ne bi postojali zločinci ... Kad bi dakle zlo po Božjoj providnosti posve bilo isključeno iz sviju stvari, bilo bi potrebno, da se mnoštvo dobara smanji, što ne smije biti ...« — Napokon: »Dobro cijeloga nadmašuje dobro dijela. Na razboritog upravljača dakle spada ne mariti za neki nedostatak dobrote u dijelu, da se umnoži

dobro u cijelome: kao što graditelj sakrije temelj pod zemljom, da čitava kuća imade čvrstoću. No kad bi zlo od nekih dijelova cjeline bilo uklonjeno, propale bi mnoge savršenosti svemira, kojeg ljepota nastaje iz sređenog sjedinjenja dobra i zla« (S. c. G. 3, 71) (109).

b) Iz razuma: α) Kad Bog ne bi dopustio nikakva grijeha, bilo bi uklonjeno mnogo dobara. Kad ne bi bilo nasilnika, ne bi bilo mučenika, ni Kristovih vojnika. Kad ne bi bilo neprijatelja Crkve, ne bi bilo palme pobjede. Kad ne bi bilo tame grijeha, ne bi bilo sjaja pravednosti i svetosti. Kad ne bi bilo trnja grijeha, ne bi bilo udaranja u prsa u pokori.

β) Kad čovjek ne bi bio sagriješio, Bog ne bi bio postao čovjekom, ili barem ne bi bilo slavne žrtve na drvetu križa, te najdivnije i najsavršenije objave Božjeg milosrđa i pravde. Ne bismo imali preblažene Djevice Marije. Ne bi postojala vrela milosti, sv. sakramenti, niti obilje onih milosti, do kojih sada možemo doći zbog neizmjernih Kristovih zasluga, jer, »gdje se umnožio grijeh, većma je izobilovala milost« (Rim 5, 20).

γ) Onaj je svijet savršeniji, koji savršenije propovijeda Božja svojstva, jer je Bog stvorio svijet, da po dobrima, koja saopćuje stvorenjima, očituje svoju savršenost. No ovaj svijet, koji je Bog stvorio, i u kojem postoji mogućnost grijeha, bolje propovijeda i objavljuje Božje savršenosti, nego bi ih očitovao onda, kad ne bi bilo nikakva grijeha. Grijesi naime ljudi bili su uistinu prilika, da se bolje očituje golemo Božje milosrđe, strpljivost, velikodušnost, blagost, ljubav prema kreposti, mržnja na grijeh, pravednost, usrdnost, moć i dobrota, kojima Bog znade, može i hoće iz zla učiniti dobro, a da nikakva zloća ne može svladati Stvoriteljeve dobrostivosti. Stoga opravdano pjeva Crkva: »Bože, koji očituješ svoju svemoć najviše praštajući i smilujući se ... «

δ) Kad se promatra i isporeduje neka sastavljena cjelina, onda nema dvojbe, da se to cijelo imade smatrati savršenijim onda, ako se u njem nalaze cjeloviti svi njegovi dijelovi i savršeniji i manje savršeni, nego onda, kad bi savršenost nekih dijelova, makar oni bili i odličniji, bila uvećana, a manjkali bi oni dijelovi, koji su manje savršeni, a spadaju na cjelovitost bića. No mnogo bi dijelova manjkalo cijelini, svemiru, kad ne bi postojala mogućnost grijeha. Opstojnost dakle svih dijelova u sastavu svijeta, jest veća savršenost, nego bi bilo povećanje savršenosti u nekim dijelovima, koje bi se zbilo, kad Bog ne bi dopustio nikakva grijeha. Ovaj argumenat često opetuje sv. Augustin.

(109) Istu nauku naširе iznose P. Lambardo, Sent. 1 dist. 46 n. 6 sl. (ML. 192, 646 sl.), Albert Veliki p. 1. q. 27; Sv. Bonaventura, In 1 dist. 46 a. 1 q. 6; Ruiz de Montoya, De prov. Dei d. 2. s. 4 sl.

Taj dokaz objašnjavamo ovim primjerom: Zacijelo bi nešto preružno bio konj bez nogu, makar bi na njihovo mjesto bile postavljene najljepše četiri glave, ili makar bi jedna glava bila četiri puta veća. Tu bi dakle ne samo pomanjkanje nogu nego i povećanje glave samo po sebi bilo protiv ljepote i savršenosti čitavog konja. To se zbiva i u djelima umjeća. Kad bi na pr. graditelj postavio u zgradu samo okruglo kamenje, umjetničko djelo bilo bi slabo. No ovaj svijet je zgrada, koja traži dijelove raznih svojstava, da se očituju razne savršenosti Božje. Kad bi dakle božanski graditelj ispustio one savršenosti, koje nastaju prigodom grijeha, čovječji bi razum jedva mogao shvatiti, koliko bi uresa i savršenosti tim samim bilo oduzeto ovom svijetu. To bi bilo i onda, kad bi možda druge savršenosti bile u velike umnožene i povećane. Što više, možda bi ovo samo povećanje što bi bilo veće, to ružnijim činilo svijet, jer ne bi bilo u razmjeru s ostalim dijelovima.

Beraza, De Deo creante, 703—717; Lercher, II. 274—278; O. Zimmermann S. J., Das Dasein Gottes; Warum Schuld und Schmerz? 1923; Isti, Die Zulassung des Bösen (1916).

§ 15. ZLA OVOGA SVIJETA, U KOJIMA NEVJERNICI VIDE NEDOSTATAK UPRAVLJANJA, ZA MUDRE SU ČVRSTI DOKAZ VIŠE PROVIDNOSTI

Navedena tvrdnja jest sigurna nauka (doctrina certa), koju Crkva naučava vjernike preko svoga redovnog učiteljstva.

1. — **Iz Sv. Pisma.**

a) 1 Kor 15, 19: »Ako se samo u ovom životu uzdamo u Krista, bjedniji smo od sviju ljudi«.
Iz navedenog teksta zaključujemo ovako: Apostol ovdje govori o svim kršćanima. On nadalje navodi spomenute riječi, da dokaže uskrsnuće mrtvih, a osobito opstojnost vječnog života, gdje će svatko

primiti po zasluzi. Riječima dakle: »ako se uzdamo...« smisao je ovaj: Ako se uzdamo u Krista samo s obzirom na dobra, koja su ovdje na zemlji, tada smo bjedniji od svih ljudi. T. j. ako je naša nada u nebesko blaženstvo i uskrsnuće, o kojoj govori Krist, lažna i isprazna, takva naime, da do nje nikad ne će doći, onda smo mi najbjedniji, jer na ovom svijetu podnosimo progonstva, prezir i druge nevolje i uzalud se odričemo naslada svijeta i puti, kojima se drugi služe. No nemoguće je, da pravedni, sveti ljudi budu bjedniji od nepravednih i zlih. [Ovaj drugi prednjak (premisu) sv. Pavao nužno podrazumijeva, jer bi inače njegov dokaz bio bez snage]. Potrebno je stoga, da poslije ovoga života postoji drugi, gdje stvar stoji posve drukčije, gdje se naime pravedni vesele, a nepravedni muče i pate. Stoga nered, koji zapažamo na svijetu, ne pripušta Bog, kako bi htjeli naši protivnici, zato, jer zemaljske stvari zanemaruje, nego zato, jer ovaj svijet, koji sam nije cilj nego put k cilju, nije mjesto, koje je providnost odredila za savršenu naplatu.

b) Jer 12, 1: »Pravedan si, Gospodine, ako hoću da se prem s tobom, no ipak bi htio o pravednom upravljanju govoriti s tobom. Zašto se puk bezbožnika posrećuje, i svima je dobro, koji ne idu pravim putem i nepravo čine?« — Hab 1, 13: »Zašto trpiš one, koji zlo čine i šutiš, kad bezbožnik proždire pravednijega od sebe?«

U ovim tekstovima, a osobito u Ps 72, iznosi se pitanje o jednakosti Božje providnosti s obzirom na pravednike i grješnike te se ističe, da je ovo pitanje nerješivo, ako ne priteknemo k posljednjem sudu, nagradi i kazni drugog života, kao što je to naglasio sam naš božanski Spasitelj u poredbi o kukolju i pšenici: »Hoćeš li da idemo i da ga saberemo? I kaže: ne, da ne biste sabirući kukolj iščupali zajedno s njime i pšenicu. Ostavite, neka raste oboje do žetve, i u vrijeme žetve reći ću žeteocima: saberite najprije kukolj i svežite ga u snoplje, da se spali, a pšenicu sakupite u moju žitnicu« (Mt 13, 28—39). Malo niže opet kaže Gospodin: »Koji sije dobro sjeme, jest Sin čovječji. Njiva je svijet, dobro sjeme, to su sinovi Kraljevstva, kukolj sinovi zla. Neprijatelj, koji ga posija, jest đavao, žetva je svršetak svijeta, žeteoci su anđeli. Kao što se dakle kukolj sabire i svršetak svijeta, tako će biti na svršetku svijeta. Poslat će Sin čovječji anđele svoje, i sabrat će iz kraljevstva svoga sve zavoditelje i zlikovce. I bacit će ih u peć ognjenu. Ovdje će biti plač i škripanje zuba. Tada će pravednici sjati kao sunce u Kraljevstvu oca svoga. Tko ima uši, da čuje, neka čuje« (Mt 13, 37—43).

3. — **Iz sv. otaca:**

Sv. Ivan Zlatousti: »Tako isto primi govor o posljednjem sudu. Kako? reći ćeš. Pitat ću te, odgovori. Nije li pravedan ovaj Bog, zar ne dijeli svakome, što zaslužuje? Zli naprotitv hoće, da zločinci budu moćni i nalaze se u nasladama, a dobri, da imadu protivno? Nipošto, reći ćeš, jer se to ni kod čovjeka ne događa. Gdje će dakle oni, koji su u ovom životu cijenili krepost, uživati dobra? Gdje će opet nevaljanima biti postavljena kazna, ako ne bude nikakva života, nikakve plaće, nikakve kazne?« (In epist. 2 ad Cor., hom. 9. n. 3; MG. 61, 462). — Nadalje: »A zašto, reći ćeš, Bog ovdje ne kazni? Naime, da pokaže svoju velikodušnost i nama po pokori siguran put k spasenju, te da čitav rod smrtnika stubokom ne uništi... Bog je naime pravedan sudac, i jak i velikodušan. No ako njegovu velikodušnost zlorabimo, bit će vrijeme, kad ni u najmanjem vremenu ne će upotrijebiti svoje velikodušnosti, nego će odmah kazniti (MG. 64, 464). — I opet: »Pravedan je Bog. Svi priznajemo i Grci i Židovi i krivovjerci i kršćani. No odavde su mnogi, koji su sagriješili, nekažnjeno otišli: mnogi, koji su kreposno živjeli, tada su istom otišli, kad su pretrpjeli nebrojene nevolje. Ako je dakle pravedan Bog, gdje će podijeliti ovima nagradu, a onima kaznu, ako nema pakla, ako nema uskrsnuća« (In epist. ad Phil. hom. 6. n. 6; MG. 62, 288). — Sv. Jeronim: »Pod ovim suncem, kaže, tražio sam istinu i sud, a vidio sam također, da među samim sudačkim sjedalima ne vrijedi istina, nego darovi. Ili drukčije: Mislio sam, da se nešto pravednosti u sadašnjem vijeku vrši i da i pobožni primaju po svojoj sadašnjoj zasluzi i bezbožni da bivaju kažnjeni. No protivno sam našao, nego sam držao. Vidio sam naime i pravednika, gdje trpi mnoga zla, i bezbožnika, gdje vlada za svoj zločin. No poslije razgovarajući sa sucem svojim i razmišljajući shvatio sam, da Bog sada ne sudi djelomično i pojedinačno, nego da za buduće vrijeme čuva sud, da svi budu jednako suđeni i ondje prime prema volji i djelima svojima. To je naime ono, što kaže: »I vrijeme je za svaku volju i nad svima je učinjeno ondje, to jest na sudu, kad Gospodin počne suditi, tada će biti istina, tada će nepravda biti svladana na svijetu« (In Prp. 3, 16; ML. 23, 1040 sl.). — Klement Rimski: »To samo, što se u sadašnjem životu ne vraća svakome prema djelima njegovima, čini, da je nesumnjiva vjera u onima, koji znadu, da je Bog pravedan, da će biti sud« (Recognit. l. 3 n. 41; MG. 1, 1300). — Ćiril Jeruz.: »Mnogi ubojice na krevetu nekažnjeni umriješe. Gdje je dakle

pravda Božja? ... Ako iza ovoga života ne bude suda i naplate, Boga optužuješ za nepravde. No ne čudi se odgađanju suda. Tkogod se u borbi trudi, kad se borba svrši, biva ili nadaren krunom ili obasut sramotom; niti ikad sudac u borbi nakiti vijencem one, koji se još bore, nego čeka svršetak sviju boraca, da poslije, učinivši razdvoj, razdijeli nagrade pobjede i vijence. Tako i Bog, dok još na ovom svijetu traje borba, pravednima kadšto djelomično poda pomoć, no poslije im potpunoma i savršeno odmjeruje« (Cat. 18. n. 4; MG. 33, 1021). — Sv. Justin: »No da tko možda isto ne kaže, što i oni, koji se smatraju mudrima, da su uzaludna buka i strašila ono, što mi govorimo o mukama opakih u vječnom ognju, i da naša misao onamo smjera, da ljudi pogođeni strahom štuju krepost, a ne zbog njezine ljepote, ni zato, što im se sviđa; u kratko odgovaram: ako stvar tako nije, onda ili Boga nema, ili, ako jest, nema nikakve brige za ljude, niti je (tada) što krepost i mana, te nepravedno bivaju po zakonošama kažnjeni oni, koji prevrijedne uredbe prekršuju« (Apol. 2. n. 9; MG. 6, 460). No Bog postoji i on je nužno pravedan. Ako dakle na ovom svijetu ne bude zadovoljeno pravdi, nužno je, da joj bude zadovoljeno na drugom svijetu.

3. — **Iz razuma.**

Ruiz de Montoya ovako izvodi dokaz iz razuma: »Pomislimo, da je predragocjeni čovječji kip, izrađen najvećom umjetnošću i pomnjom, ostavljen bez ruku i od umjetnika, koji mora otputovati u tuđinu, postavljen u neki kut u kući. Oni, koji ne znadu, zacijelo će prekoravati lijenost i nerazboritost umjetnikovu i optuživati ga zbog nemarnosti: »Što radiš, a djelo je tvoje bez ruku« (Is 45, 5). No razboriti ljudi zaključivat će iz odlično izrađene umjetnine na sposobnost umjetnikovu. Hvalit će njegovu mudrost i zaključit će, da umjetnina nije ostala bez ruku zbog nemara, nego je postavljanje ruku naumice odgođeno na drugo vrijeme, kad možda budu mogle biti sastavljene iz zlata ili iz drugog kojeg dragog kamena, da se onda djelo kao već savršeno s dostojnim sjajem i uresom iznese i pokaže na svijetlo.

Tako naime savršeni kip s dijelovima, koji su već izrađeni, ne može potjecati nego samo od najodličnijeg umjetnika. Niti se toliki trud i toliko nastojanje na njegovu izrađivanju upotrebljava, da kasnije bude sakriven u tami. »Tako dakle Bog u sadanjem vijeku ostavlja naravnu providnost kao manjkavu; nema naime ruku, da zauzda

bezbožnike i oslobodi pravednike od njihova tlačenja, da dade nagradu za krepost i dostojne kazne za grijehe. Ovom prigodom ludi filozofi i krivovjerci, ljubitelji svijeta i neprijatelji budućeg vijeka, Božju providnost okrivljuju s nebrige: no naprotiv, premudri oci baš odavde uzimlju uspješni dokaz, da dokažu višu i dragocjeniju providnost u budućem vijeku« (De prov. Dei d. 1 s. 6 n. 4).

I doista Bog je ne samo graditelj nego i najmudriji zakonoša, koji je ljudima dao zakone. No na mudrost zakonoše spada ne samo da zaprijeti kaznama, nego da prekršitelje uistinu i kazni, te da ne samo obeća nego i dade nagradu onima, koji vrše zakon. No Bog, najmudriji zakonoša, često ne traži na ovom životu ni kazne, niti daje nagrade. Potrebno je stoga, da se oboje zbude na drugom mjestu.

Budući da je Bog po svojoj biti svet i pravedan, ne može biti ravnodušan prema dobru i zlu, prema kreposti i mani. Ne može ne ljubiti dobro, i ne mrziti zlo. Ne može dopustiti, da pravednici i grješnici budu jednako vrijedni. No to bi se dogodilo, kad Božja providnost ne bi sizala u budućnost. Zla ovoga svijeta dokazuju dakle opstojnost više providnosti.

Napomene:

I. O upravljanju svijeta u užem smislu

Govoreći o providnosti uzimali smo je u širem smislu, kao nacrt reda stvari u Božjem umu.

No već smo spomenuli, da se providnost u strogom smislu razlikuje od upravljanja. Providnost naime i upravljanje razlikuje se kao nacrt i njegovo izvođenje. Upravljanje je naime izvršivanje providnosti.

Navest ćemo ovdje nešto o upravljanju svijetom u strogom smislu, u koliko se razlikuje od providnosti u strogom smislu.

1. — **Postoji upravljanje svijetom.** To dokazuje sve dosadašnje raspravljanje o providnosti. Nadalje najsavršeniji i trajni red u svijetu dokazuje opstojnost upravljanja svijetom onako, kao što se iz samog reda u nekoj kući zaključuje na opstojnost redatelja.

2. — **Svijetom upravlja jedan upravitelj.** Svijet treba da bude upravljan od onoga, koji ga je stvorio. To je jedino Bog, »od koga je sve i mi za njega«. — Upravljanje svijetom jest usmjerivanje svih stvari prema konačnom cilju, koji je Bog. Budući dakle da je cilj

upravljanja svijetom najbolje dobro među svima, nužno je, da i upravljanje svijeta bude najbolje među svim upravljanjima. No najbolje upravljanje jest ono, koje biva po jednom.

Jedinstvo naime spada na pojam dobrote. To je jasno odatle, što sve stvari po prirođenoj težnji teže za dobrotom i za jedinstvom i zaziru od svoga dijeljenja i raspadanja. Iako se katkad to zbude, ne biva to zbog savršenstva, nego zbog nekog nedostatka u stvari. Sve naime što god jest, u toliko jest, u koliko je nešto jedno, u sebi određeno. Stoga svrha, koju imade upravljanje bilo kakvom množinom, jest neko jedinstvo, t. j. red, mir i stoga sklad mnoštva.

No jasno je, da se ovo jedinstvo mnoštva ne postizava drukčije nego tako, da su dijelovi, koji čine mnoštvo, među sobom zgodno povezani. To vezanje po sebi će se mnogo laglje i prikladnije i prije ostvariti, ako postoji jedan, a ne više upravitelja. Različite naime članove mnoštva ne mogu ujediniti i složiti u jedno oni, koji nijesu prije sami među sobom ujedinjeni. Po sebi će dakle svjetom bolje upravljati jedan nego više njih. Potrebno je stoga, da svijet, čije je upravljanje najbolje, bude upravljan od jednog upravitelja. Rekli smo po s e b i (per se), jer pripadno (per accidens) se može dogoditi, da članovi društva budu prikladnije povezani i združeni preko više upravljača nego po jednom. To je onda, ako jedan sam nije prikladan, da upravlja mnoštvom. No ako netko sam u sebi imade svu pomoć, koju bi mu mogli dati drugi, kao što je to u našem slučaju, jasno je, da je bolje, da bude jedan upravljač nego više njih (109a).

3. — **Bog upravlja svime.** No nekim stvarima upravlja on neposredno, sam po sebi, a nekima preko drugotnih uzroka (per causas secundas).

a) D a B o g u p r a v l j a s v i m e, jasno je odatle, što se upravljanje tako široko proteže kao uzročnost Božja. No uzročnost se Božja proteže na sve i pojedine stvorove.

b) N e k i m a s t v a r i m a B o g u p r a v l j a n e p o s r e d n o. Providnost u strogom smislu sva je neposredno od Boga, jer Bog u svome umu imade zamisao i nacrt sviju i najmanjih stvari. Što se dakle tiče same zamisli reda i rasporeďaja stvari prema cilju, u čemu baš formalno stoji providnost, Bog se neposredno sam skrbi za sve

(109a) Isp. sv. T. I. q. 103 a. 3.

stvari. Zato kaže sv. Pavao: »A što su (vlasti), od Boga su postavljene« (Rim 13, 1). — Jud. 9, 4: »Učinjeno je ono, što si htio« — Job 34, 13: »Koga je drugog postavio nad zemljom? Ili koga je postavio nad krugom, koji je učinio«. Ne postoji dakle nikakva posredna providnost, kojoj bi Bog povjerio, da po svojoj volji, mimo reda propisana od Božje providnosti, stvari vodi i upravlja. Bog se doduše skrbi za sve po svojoj biti. No ne po biti, u koliko je bit, nego u koliko je um i volja, koji raspoređuju i određuju red među stvarima. Stoga prema našem načinu mišljenja između biti Božje i izvršivanja djela jest po srijedi Božja providnost, dok između providnosti i izvršivanja nije po srijedi ništa božansko.

No upravljanje, koje je izvršivanje providnosti, dijelom je neposredno od Boga, a dijelom biva posredstvom drugotnih uzroka. Potrebno je naime, da Božja providnost dođe do posljednjih stvari po nekom redu ili razmjeru. »Ova pak razmjernost, kaže sv. Toma, jest u tome, da, kao što su najviši stvorovi pod Bogom i bivaju upravljani od njega samog, tako niži stvorovi stoje pod višima i budu upravljani od njih« (S. c. G. l. 3 c. 78). Stoga sam Bog neposredno upravlja najvišim stvorovima, koji su podvrgnuti jedino Bogu, a katkada i nižim duhovnim stvorovima, koje svrhunaravno rasvjetljuje i giba u redu milosti.

c) N e k e s t v o r o v e u p r a v l j a B o g p o s r e d n o. Rekli smo, da je upravljanje Božje u mnogim stvarima posredno, no ne tako, da Bog u ovim stvorovima ne bi ništa činio neposrednošću supozita, nego zato, jer u njihovom upravljanju ne djeluje sam nego zajedno s drugim uzrocima. I doista Bog niža bića upravlja po višima, ne zbog pomanjkanja svoje sile ili moći, nego zbog obilja svoje dobrote, da i stvorovima saopći dostojanstvo uzročnosti.

4. — **Konačna svrha upravljanja jest Bog.** Razlog je taj, što svijet imade svoj izvor u Bogu. Mora dakle prema Bogu biti usmjeren.

II. O Božjem pravu na stvorove

Božje pravo na stvorove jest dvostruko:

1. — **Pravo vlasništva. — dominium proprietatis** jest pravo raspolagati s nekom stvari kao sa svojom. Stoga onaj, koji je gospodar neke stvari pravom vlasništva, može bez nepravde prema drugome stvar ili sačuvati ili darovati, otuđiti ili uništiti.

2. — **Pravo gospodstva — dominium jurisdictionis** jest pravo upravljati podložnicima. Stoga onaj, koji je gospodar s takvom vlasti, može zapovijedati, kazniti, nagraditi i činite sve, što se odnosi na pravi pojam upravljanja podložnicima.

Bogu pripada jedno i drugo vlasništvo. Pravo vlasništva pripada mu s naslova stvaranja, uzdržavanja i posljednje svrhe, a u svrhunaravnom redu obzirom na ljude još i s naslova otkupljenja. Svako je dakle stvorenje vlasništvo Božje, jer je iz Boga, jer je u Bogu i jer je zbog Boga, na slavu naime i službu Božju: »Tvoja su nebesa i tvoja je zemlja: krug zemlje i sve što je na njemu, ti si utvrdio (Ps 88, 12). — Budući da su ovi naslovi stvorovima bitni, oni čine, da je Bog po biti njihov gospodar. Zato Bog se toga gospodstva, nakon toga, što su bića stvorena, ne može odreći. Odatle također slijedi, da se svaki zakoniti dominium proprietatis među ljudima mora temeljiti na vrhovnoj Božjoj vlasti i gospodstvu i njemu biti podređen. Stoga, premda čovjek može sa svojim stvarima raspolagati po volji, bez povrede prava drugog čovjeka, ne može ipak tako raditi bez nepravde prema Bogu, čija prava može povrijeditit. Čovjek naime nije apsolutni, nego samo relativni gospodar. Stoga on isključuje od svojih stvari samo pravo drugog čovjeka, ali ne Božje. U odnosu prema Bogu čovjek je kao upravitelj, koji gospodaru mora polagati račun gospodarenja svoga.

Iz vrhovnog i bitnog prava vlasništva slijedi u Bogu pravo gospodstva (dominium jurisdictionis). Onaj naime, koji može po volji raspolagati sa svim stvorenjima, a fortiori može ih voditi i s njima upravljati. Zato se Bog u Sv. Pismu naziva Kralj kraljeva i Gospodar gospodara, kralj vjekova, i Gospodar zemlje, sudac živih i mrtvih (1 Tim 1, 17; 6, 15; Dj 10, 42). Vlast božanske jurisdikcije jest izvor, iz kojeg istječe sva ljudska vlast: »Po meni kraljevi kraljuju i osnivači zakona pravedno odlučuju. Po meni knezovi zapovijedaju i moćnici odlučuju pravdu« (Pri 8, 15 sl.).

III. Još neke opaske o providnosti

1. — **Providnost je u općenitosti i u pojedinostima tajna,** koja će nam se otkriti istom na drugom svijetu. To osobito lijepo izvode sv. Bazilije i Augustin. Sv. Pavao pak kliče: »O dubino bogatstva, mudrosti i znanja Božjega! Kako su nedokučljivi sudovi njegovi i neistražljivi putevi njegovi« (Rim 11, 33). Stoga se providnost ne smije sudački istraživati, nego joj se treba djetinje povjeriti. Bog nam ne otkriva svojih planova ni u povijesti ni u životu pojedinaca. Prema Is 55, 8 njegove misli i putevi nijesu naši. Mi Božjih osnova ne razumijemo, ali moramo duboko biti uvjereni, da su sudovi Božji pravedni. Stoga uvijek u svim olujama života mora u nama biti ponizna odanost i predanost Bogu u dubokom uvjerenju, da nad nama ne vlada slijepi udes, nego brižno oko dobrog nebeskog oca.

2. — **Providnost radi, kao što smo vidjeli, i posredno, po drugim uzrocima.** Zato svaki pojedinac treba da bude providnost drugome i samom sebi. Sam si moraš pomoći, i Bog će ti pomoći, jer milost pretpostavlja narav. Gdje čovjek ne djeluje i ne radi, ne može očekivati Božje saradnje i pomoći. Ne dolaze sva fizička zla od Boga. Mnoga je prouzročio grijeh.

3. — **Bolovi i trpljenja jesu težak i velik problem.** Zacijelo Bog je bolove mogao izlučiti iz okvira stvorenja. No on nije htio. Trpljenje imade izvor u grijehu, te ga stoga moramo promatrati u svijetlu vjere. Pogani su trpjeli s nijemom i tupom pokornošću pod neizbježivom sudbinom. Kršćanin trpi s Kristom, a trpi za grijehe svoje i tuđe. On također trpi zato, jer je potrebno, da se trpljenjem učvrsti i unaprijedi krepost i tako što sigurnije poluči vječno blaženstvo. Moderna nevjera izjavljuje, da je trpljenje plod materije, koja je ravnodušna (indiferentna) prema svemu, i savjetuje, »da se Boga uopće ne dovodi u vezu s besmrtnim trpljenjem nevinih«. Dakako tako može govoriti samo onaj, kome je sav život besmislen, jer je trpljenje najvažniji dio života. Kako je visoko uzvišena sredovječna mistika nad tako plitkim shvaćanjem! (Na pr. mistika sv. Terezije ili sv. Pavla od Križa).

4. — **Oprez i suzdržljivost.** Zbog svega, što je rečeno, treba da smo vrlo oprezni i suzdržljivi u prosuđivanju providnosti u konkretnim slučajevima. Za providnost u čitavom njezinom okviru vrijedi ono, što je kazao sv. Augustin za providnost u svrhunaravnom redu. »Zašto on (Bog) jednog (k sebi) vuče, a drugog ne vuče, o tom ne želi htjeti suditi, ako ne ćeš da zabludiš« (In Joan. 26, 2). Posve je nemoguće, da u pojedinim slučajevima (bolesti, nesreće, potresa) točno predvidimo ili odredimo razloge, zašto je Bog to učinio. Prebrzi ljudski sud u prosuđivanju Božje providnosti osudio je Spa-

sitelj, kad je navodio razlog sljepoće od rođenja (110). Isto tako odbija Spasitelj krivo tumačenje nagle smrti osamnaestorice, na koje pade kula u Siloamu i onih, koje je kod žrtvovanja ubio Pilat (111). Ni opravdana dioba providnosti na opću (generalis), posebno (specialis) i najposebniju (specialissima) ne daje nam prava i oslona, da određujemo djela, načine i putove Božje providnosti.

To jasno uči povijest objave i Crkve. Bilo bi stoga pogrješno ustvrditi, da će sigurnije predmet Božje skrbi biti ono, što spada u okvir najposebnije providnosti, nego ono, što spada u okvir posebne. Tako je na pr. Juda kao apostol zacijelo kao i ostali apostoli bio u okviru najveće, najposebnije providnosti, dok se za razbojnika može reći, da je bio pod općom providnosti. Ipak je ovaj u zadnji čas te providnosti bio spašen, a Juda od ove iste providnosti unatoč najuže veze s Kristom u čitavom životu nije spašen. Isto tako Crkva spada po mišljenju bogoslova u okvir najveće providnosti, pa ipak time nije zajamčeno, da je sve, što zastupnici Crkve, papa, biskupi, svećenici, poglavari redova odrede i učine proisteklo direktno i pozitivno iz vječnih odluka Božje providnosti. Mnogo je toga bilo zacijelo i protiv volje Božje. I ovdje dakle moramo računati s Božjim pripuštenjem. Bog naime pripušta i ono, što on ne će da se zbude, a čini to zato, da ne uništi ljudske slobode.

V. Plodovi, koje donosi promatranje Božje providnosti

1. — **Prvi plod je slatka utjeha te moć i snaga duše u tolikim pometnjama, nemirima i olujama svijeta.** Onaj naime, koji pomno promatra, da se u svijetu ništa ne zbiva, što Božja providnost ne usmjeruje na neko dobro, lako se smiri i nađe pokoj duši, makar se čini, da bezbožnici vladaju, dobri bivaju gonjeni, a pravednost gažena. Ništa se naime od svega toga ne bi događalo, kad Bog ne bi dopustio, a Bog ne bi dopustio, kad ne bi bolje bilo da to dopusti nego zapriječi. Ima li što žalosnije nego li je pad čitavog roda ljudskoga?! No Bog je iz tog pada izveo takvo dobro, da se upravo čini, kao da bi onaj pad bio poželjan. U takvom svijetlu treba promatrati i sadanje upravljanje Božje providnosti. Božansko djelo upravljanja, koje mi u ovaj čas gledamo, jest sada kao u nastajanju

(110) Iv 9, 1 sl.
(111) Lk 13, 1—5.

(in fieri). Stoga se ono mnogima čini nesavršeno. No doći će vrijeme, kad će božanski graditelj sve, što je sada propustio kao neuređeno svrstati u najbolji red, postaviti na pravo mjesto. Ploča, na koju se sada riše, izgleda zaprljana, nejasna, i stoga je neki preziru. Ali, kad slikanje bude završeno, zadivit će svakog razumnog promatrača. Kakvo će stoga udivljenje roditi u našoj duši na dan suda djelo, koje će sastaviti i dovršiti neizmjerna mudrost i sila?!

2. — **Drugi plod je strpljivost u podnašanju nevolja ovoga svijeta.** Imade mnogo ljudi, koji u siromaštvu, bolesti, raznim nevoljama i tugama mrmljaju kadikad protiv Boga, što je dopustio, da na njih dođu ove nevolje, kao da Bog, otac sviju, nema skrbi za njih, ili kao da im nepravedno daje ove nevolje. — No ovo će bezbožno mišljenje i prigovaranje nestati, ako se promisli, da je sva ova zla Bog zbog najopravdanijih razloga najdobrostivije pripustio ili dao. Odatle nastaje također unutarnji duboki osjećaj, da se mi nalazimo u progonstvu, a ne u domovini, u dolini suza, a ne u raju naslade, u mjestu pokore, a ne radosti, u stanju putovanja, a ne na koncu cilja i blaženosti.

Sadanje nevoljno stanje jest posljedica dijelom naše smrtnosti, dijelom grijeha. Ono je povezano s našom naravi, koja je među razumnim stvorovima najnesavršenija. Ono je također u skladu s našim progonstvom na zemlji, koje nas potiče, da si što žarče zaželimo našu vječnu domovinu.

3. — **Treći plod jest najveće pouzdanje u Boga, našeg skrbnika.** Po tom pouzdanju nestaje u našem životu nemirne brige i skrbi. Jer, ako se Bog brine za ptice nebeske dajući im potrebnu hranu i odijelo i ležaj, ako cvijeće na polju, koje sutra povene, Bog tako lijepo urešuje, da se ni Salamon u svem svomu sjaju nije ljepše odjenuo, koliko će se više brinuti za ljude, za koje je utjelovljen, trpio i umro, koje je posinio i preodredio za svoje kraljevstvo: »Ne brinite se dakle tjeskobno govoreći, što ćemo jesti ili što ćemo piti ili u što ćemo se obući? Ta otac vaš nebeski zna, da vam sve ovo treba« (Mt 6, 31 sl.).

Ovim riječima ne isključuje Gospodin umjerenu, razboritu brigu. Što više on je traži, jer ni ptice ne stiču hrane i gnijezda bez svoga truda.

4. — **Četvrti plod je velika sigurnost u nevoljama.** Budući da Bog najbrižnije vodi očinsku skrb za nas, nema razloga, da se bojimo zala, dolazila ona od đavla ili od ljudi ili od bilo kojeg stvorenja. Mi znademo naime, da Bog ne će dopustiti na nas nikakvo zlo, što nije na naše dobro, ako ga primimo, kako treba: »Onima, koji ljube Boga, sve zajedno pomaže na dobro« (Rim 8, 28).

Sve dakle treba primiti kao da dolazi iz ruku Božjih, bez kojeg se privole ništa ne može dogoditi. Tako je David primio psovke Semejeve govoreći: »Ostavite ga neka psuje, jer mu je Gospod rekao, da psuje Davida . . . Ostavite ga, neka psuje, kako mu je Gospod zapovjedio, možda da Gospod pogleda na nevolju moju i vrati mu Gospod za psovku ovu današnju« (2 Kralj 16, 10—12). David je dakle psovke, koje je Bog samo pripustio, da ga ponizi i kazni, uzeo ponizno kao zapovijed Božju.

Slično je Job nevolje, koje mu je po Božjem dopuštenju nanio đavao, primio kao iz ruke Božje: »Gospodin je dao, Gospodin je uzeo: kako se svidjelo Gospodinu, tako je učinjeno, neka bude ime Gospodnje blagosloveno« (Job 1, 21). A sam naš Gospodin i Spasitelj Isus Krist govoreći apostolima o progonstvima, koja će morati podnositi, kaže: »Ni vlas s glave vaše ne će propasti. U strpljivosti svojoj posjedovat ćete duše vaše« (Lk 21, 18 sl.). To razmišljajući postali su apostoli i mučenici, neustrašivi i hrabri u svim pogibeljima. Preblaga providnost Božja neka nam dakle uvijek lebdi pred očima, da sve, što god se desi, dobro ili zlo, uvijek primimo i podnosimo kao da dolazi iz dobrostive Božje ruke.

Beraza, N. dj. 742—749; S. Thomas, 1. q. 103 a. 6; Lessius, De perfect. div. l. 11. c. 8 sq.; Keppler, Das Problem des Leidens in der Moral 6—7 (1915); Jul. Schmidt, Die göttliche Vorsehung 1904; P. Grünberg, Das Übel in der Welt u. Gott 1907; J. Nirschl, Ursprung und Wesen des Bösen nach der Lehre des hl. Augustinus (1854); A. Lehmkuhl, Die göttliche Vorsehung 1915; F. Zigon, Providentia divina et peccatum (Ephemerides theologicae Lovanienses 10, 1933, st. 597); X. Moisant, Le mal et Dieu (Revue de philosophie 1914); Hontheim, Theodicea, 315.

II. DIO

O TVARNOM SVIJETU

(COSMOLOGIA CHRISTIANA)

PREDMET OBRADBE

1. Dosada smo govorili o stvaranju u aktivnom smislu, t. j. o Božjem činu, po kojem je sve nastalo iz ništa. Sada treba da govorimo o stvaranju u pasivnom smislu. A stvaranje u pasivnom značenju zove se, kao što je već rečeno, sve ono, što je stvoreno. To je učinak, djelo stvaranja, svijet, svemir (mundus, *κόσμος, τὰ πάντα)*. No ovo djelo stvaranja ili svijet nije nešto bezoblično, neuređeno, nego kosmos, t. j. cjelina, u kojoj vlada red, gdje su članovi podijeljeni na stepene i među sobom povezani.

Djelo stvaranja ili svijet sastavljen je iz triju vrsta bića, pa stoga razlikujemo trostruki svijet: 1) tvarni svijet, u koji ubrajamo također biljke i životinje; 2) anđeoski svijet i 3) čovjeka.

U ovom drugom dijelu ovog sveska raspravljat ćemo prema vrelima objave najprije o materijalnom svijetu (cosmologia). O anđelima (angelogia) govorit ćemo u trećem dijelu ovog sveska, dok ćemo o čovjeku (anthropologia) govoriti u drugom svesku.

2. Govoreći o činu stvaranja dokazali smo, da je Bog sve stvari iz ništa stvorio. Za istinitost ove tvrdnje potrebno je samo to, da je Bog svojim djelovanjem dao stvarima bitak, to jest, da su stvari onakve, kakve su bile u prvom času bivstvovanja, Božjim djelovanjem proizvedene iz ništa. No utvrdivši ovo, nastaje novo pitanje. Naime pitanje o nastanku sadanjeg stanja ili pitanje o povijesti svijeta (historia mundi).

Nema naime sumnje, da je Bog stvorio ne samo tvar (materiju) svijeta, nego je on također barem posljednji uzrok (causa ultima) sadanjeg oblika svijeta. To znači, da dopustivši, i pretpostavivši razvitak svijeta, ili dopustivši, da su bliži uzrok razvitka svijeta prirodne sile, moramo ipak ustvrditi, da se taj razvitak ne može protumačiti samim prirodnim silama, ako se ujedno ne pretpostavi posljednji razumni uzrok, koji je u početku u najmudrijoj zamisli odabrao takvu i toliku materiju i tako sve porazdijelio, da je djelatnost sila prirode zgodnom primjenom proizvela divan red, a ne kaos. No pitanje je sada, tko je bliži uzrok (causa proxima) ovog oblikovanja svijeta. To jest pitanje je, da li je Bog sam neposredno (immediate) proizveo svijet u sadanjem obliku, naime zviježđa i njihove sisteme i članove, napose zemlju i njezine dijelove kao gore i rijeke, koje

očima gledamo, ili je on to učinio posredno (mediate), u koliko je materiju snabdio prikladnim silama i pokretima i porazdijelio je u određene prostore, a dalnje oblikovanje svijeta prepustio naravnoj evoluciji, t. j. silama prirode, koje su djelovale po svojim zakonima, dotle, dok se nije razvio sadašnji oblik svijeta.

Ovo pitanje postavlja se i s obzirom na organski i anorganski svijet. Treba, dakle, najprije odgovoriti na pitanje, kakvo je bilo ono stanje, u kojem je Bog stvorio svijet. Zatim, da li je bezlična tvar možda koje vrijeme bivstvovala sama. Nadalje, kako je i kojim redom Bog razvio ili ukrasio svemir. Konačno, da li su se i kako su se razvile različne vrste života, koje danas gledamo na zemlji.

Dakako, naša je zadaća u prvom redu, da o oblikovanju ili uređenju i urešenju svijeta govorimo s dogmatskog gledišta, t. j. sa stajališta vjere i objave. No obazret ćemo se na pojedina pitanja i sa stajališta prirodnih znanosti.

Prvo je, dakle, pitanje, što je o uređenju i oblikovanju svijeta sadržano u objavi.

3. Nauka objave o stvaranju i razvijanju materijalnog svijeta sadržana je poglavito u prvoj glavi Geneze. Budući da Mojsije govori, da je Bog svijet stvorio i uresio u šest dana, to se oblikovanje svijeta u Genezi običava zvati heksemeron — ἓξ ἡμέραι — djelo šest dana. Izložit ćemo stoga najprije, što o oblikovanju ili uređivanju svijeta govori heksemeron, a zatim ćemo ocijeniti vrijednost glavnih evolucionističkih teorija o postupnom razvitku živih bića.

POGLAVLJE I.: O MOJSIJEVU HEKSEMERONU

Iznijet ćemo najprije, što je u heksemeronu sadržano, kako je nastao, te načela, kojih se kod njegova tumačenja moramo držati. Naglasit ćemo nadalje ono, što je u njem nedvojbeno sadržano, i konačno ćemo navesti različne teorije o tumačenju onoga, što je u heksemeronu predmet slobodnog raspravljanja.

§ 16. SADRŽAJ HEKSEMERONA

Mojsijevo izvješće o stvaranju materijalnog svijeta razlikuje dvoje: stvaranje bezlične tvari iz ničega i oblikovanje kaotične tvari, t. j. oblikovanje zemlje i neba, mora i kopna, bilja i životinja.

Stvaranje iz ničega zove se prvo stvaranje, ili stvaranje u vlastitom smislu (creatio prima, creatio in sensu proprio). Oblikovanje pak zove se drugo stvaranje (creatio secunda) ili stvaranje u nepravom smislu (creatio in sensu improprio). Zove se stvaranje, jer je samo Bog stvoritelj svojom svemožnom silom mogao izvesti oblikovanje i uređenje svijeta. Kao što prvo stvaranje, tako se i drugo dijeli u aktivno i pasivno. Aktivno drugo stvaranje je čin, kojim je sam Bog oblikovao i uredio svijet, a pasivno je samo uređeno ili oblikovano djelo.

U okviru oblikovanja ili uređenja svijeta nalaze se, kako uči sv. Toma (1), po Mojsijevu izvješću dva dijela: razlučivanje ili dijeljenje (distinctio) i urešivanje (ornatus).

Djelo razlučivanja obuhvaća tri radna dana: prvi dan se naime dijeli svijetlo od tame (2), drugi dan svod nebeski od donjih voda (3), a treći dan suha zemlja (kopno) od mora (4). Djelo urešenja izvedeno je u tri posljednja dana: četvrti dan proizvedeno je sunce, mjesec i zvijezde (5), peti dan ribe i ptice (6), a šesti dan ostale životinje i čovjek.

U prva tri dana, dakle, proizvedena su djelom razlučivanja tri predjela svijeta (regiones), koji su prema pučkom gledanju onoga vremena određeni, da budu kao tri sprata, koji služe za stanovanje stanovnicima (u masoretskom tekstu: vojskama), o kojima se govori u zadnja tri dana. Zato egzegeti mjesto o razlučivanju i urešivanju (opus distinctionis et ornatus) govore o proizvođenju predjela (productio regionum) i vojski (productio exercituum), t. j. o oblikovanju stanova (formatio habitaculorum) i stanovnika (formatio incolarum). Prvi i četvrti dan odnose se na astrosferu (carstvo, predjel svijetla), t. j. prvi dan dijeli se svijetlo od tame, a četvrti oblikuje se sunce, mjeseci vojska zvijezda. Drugi i peti dan ispunjen je oblikovanjem hidrosfere, t. j. carstva magle, vode ili zraka. (Voda naime i zrak uzimaju se kao jedan predio, jer se zrak smatrao kao isparena voda, aqua exhalata). Drugi dan se naime oblikuje svod nebeski, da dijeli vode gornje od donjih, a peti stvaraju se njihovi stanovnici, ribe i

(1) S. th. 1. p. q. 74 a. 1.
(2) Gen (1 Moj) 1, 3—5.
(3) Gen (1 Moj) 1, 6—8.
(4) Gen (1 Moj) 1, 9—13.
(5) Gen (1 Moj) 1, 14—19.
(6) Gen (1 Moj) 1, 20—23.

ptice. Treći i šesti dan odnosi se na oblikovanje geosfere (carstvo zemlje). Treći naime dan dijeli se more od suhe zemlje i stvaraju životinje suhe zemlje. Biljke su stvorene treći dan, i Sv. Pismo ih ubraja u djelo razlučivanja (opus distinctionis), a ne urešavanja (ornatus). Razlog je taj, što su one povezane sa zemljom, na nju oslonjene kao njezin gornji dio ili kao njezina površina. Biljke su dakle kao odijelo trećeg predjela (regio) ili stanovanja (habitaculi), t. j. suhe zemlje.

Čitava slika stvaranja i urešavanja svijeta, kako ga opisuje Mojsije, je ova:

a) Djelo stvaranja (opus creationis) opisano je u Gen (1 Moj) 1, 1 sl.

b) Djelo oblikovanja (opus formationis), heksemeron prikazuje Gen (1 Moj) 1, 3—31.

c) Završno djelo (opus completionis), ustanovu subote, riše Gen (1 Moj) 2, 13.

Pohle-Gierens, I. 402—403; Lercher, II. 279—280; Zapletal, Die Schöpfungsberichte der Genesis[2], Freiburg 1911.

§ 17. KAKO JE NASTAO HEKSEMERON?

Nastaje pitanje, kako je Mojsije došao do opisivanja stvaranja, uređivanja i urešavanja svijeta.

Obzirom na postanak heksemerona postoje ove teorije:

1. — **Teorija »pjesničkog izmišljanja«** (fictionis poeticae), koju su iznijeli Herder, Meinhold i Proksch, drži, da heksemeron nije drugo nego pjesničko opisivanje rađanja sunca i nastanka dana na onaj način, kako tu pojavu proživljuje pjesnik.

Ovo mišljenje osuđeno je kao 7. propozicija u Syllabu (6a) Pija IX.: »Proroštva i čudesa, koja nam izlaže i pripovijeda Sv. Pismo, jesu pjesničke izmišljotine, a tajne kršćanske vjere skup filozofskih istraživanja; u knjigama pak jednog i drugog Zavjeta sadržane su mitske nauke (mythica inventa); i sam Isus Krist jest mitska izmišljotina (mythica fictio)« (7). — Zatim u enciklici Leona XIII. »Providentissimus Deus«, u kojoj se ističe, da je začetnik knjige Sv. Pisma Duh Sveti, i osuđuju se oni, koji kažu, da pripovijedanje Sv. Pisma nema historijski značaj. — Konačno je osuđeno u rješenju Biblijske komisije od 30. juna 1909. Na postavljenu naime sumnju: »Da li su na čvrsti temelj oslonjeni različni egzegetski sustavi, koji su izmišljeni, da isključe literalno-historijski smisao prvih triju glava knjige Geneze, a branjeni su lažljivim nakitom znanosti« odgovorila je Biblijska komisija negativno (8).

(6a) Ovaj silab sadržava skup savremenih zabluda, koje je papa Pijo IX. u raznim konzistorijalnim alokucijama, enciklikama i drugim apostolskim pismima objavio. Za ispravno njegovo shvaćanje treba promotriti kontekst dokumenata, odakle su pojedine propozicije uzete.

2. — **T. zv. teorija »promjene«** (theoria mutationis). Po ovoj teoriji Mojsijev izvještaj o stvaranju (heksemeron) jest preradba u duhu monoteizma politeističke kozmogonijske i geogonijske mitologije Babilonaca.

Ova teorija imade dva oblika: grublji i blaži.

Teorija »promjena ili mijenjanja« grubljeg oblika kaže, da je jezgra heksemerona uzeta iz babilonskih mita. Heksemeron dakle ne sadržava u svojoj jezgri historijske istine nego mit. Teorija blažeg oblika kaže, da je jezgra heksemerona historijska istina, no obučena u literarno ruho, koje je uzeto iz babilonske mitologije. Sv. pisac naime izlučio je iz mitologijskog pripovijedanja sve zablude i preudesio ga u monoteističkom duhu.

Posve je očito, da se prvi oblik teorije »mijenjanja« mora zabaciti s istih razloga kao i poetička teorija. Naučavati pak navedenu teoriju u njezinu blažem obliku ne bi bilo zabranjeno, samo ako se priznaje, da je pripovijedanje, koje je sadržano u heksemeronu, plod nadahnuća i da sadržaje u sebi historijsku istinu. No ipak ta teorija ostaje vrlo nevjerojatna.

3. — **Hipoteza »aluzije«**, koju zastupa V. Zapletal, tumači početak, izvor i oblik heksemerona, kao nastojanje njegova auktora, da pobije mitologije susjednih naroda i da pokaže, da su lažne. Auktor heksemerona, dakle, obazire se na te mitologije, njih se dotiče i na njih aludira. — I ta je teorija dopuštena, u koliko uči (što je Zapletal sigurno činio), da je auktor heksemerona bio nadahnut i da je pripovijedanje heksemerona historijska istina. No i ta je teorija vrlo nevjerojatna.

(7) DB. 1707.
(8) DB. 2121.

4. — **Hipoteza »čistog nadahnuća«** (th. inspirationis tantum). Nju brane mnogi noviji katolički egzegeti kao Nickel, Theis, Kortleitner. Po toj hipotezi je pripovijedanje heksemerona vlastiti, privatni trud hagiografa (ili drugih, kojih je zapiske ili riječi hagiograf sakupio) no tako, da je hagiograf u samom sastavljanju te knjige, dakle kao njezin sastavljač, bio pod utjecajem Duha Svetoga, auktora knjige.
Zastupnici ovog mišljenja kao glavni razlog navode to, što razna pripovijedanja Sv. Pisma o šestodnevnom stvaranju (heksemeronu) nijesu skladna.
S katoličkog stajališta ovo je mišljenje slobodno zastupati, no ono nije mnogo vjerojatno, jer pretpostavlja, da Bog nije o stvaranju svijeta ništa objavio, što se na pr. s obzirom na stvaranje Eve ne može nipošto tvrditi.

5. — **Teorija »objave i nadahnuća«** (theoria revelationis et inspirationis). To je mišljenje najstarije i među bogoslovima najopćenitije. Po ovom mišljenju ne može se biblijski izvještaj o šestodnevnom stvaranju protumačiti samim nadahnućem, nego se treba uteći i objavi, jer niti je Mojsije niti ikoji čovjek mogao štogod znati o stvaranju bez objave. Stoga pitanje može biti samo o okviru objave u heksemeronu, t. j. da li je na pr. što god objavljeno od onog, što se odnosi na sam oblik i na red stvaranja u heksemeronu.

Lercher, I. 280; B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik I. 243; Pohle-Gierens, I. 394 sl.; Beraza, De Deo creante 186; Sv. Toma, S. th. I. q. 68 a. 3.

§ 18. NAČELA ZA TUMAČENJE HEKSEMERONA I NJIHOVA PRIMJENA

Otkako je prirodna znanost postavila o postanku i razvitku zemlje i nebeskih tjelesa različne teorije i donijela neke čvrste znanstvene rezultate, postoji pitanje, kako treba protumačiti Mojsijev izvještaj o stvaranju svijeta u šest dana, da bude u skladu s objektivnom istinom, naročito sa sigurnim rezultatima prirodnih znanosti. Da se istumači i objasni pravi snošaj između biblijskog izvještaja o stvaranju i razvitku svijeta te prirodnih znanosti, iznijet ćemo načela, kojih se kod toga tumačenja moramo držati, a zatim pravila o njihovoj primjeni.

A) NAČELA KOD TUMAČENJA HEKSEMERONA

Ta su načela ova:

I. **Osnovno je načelo, da ne može biti protuslovlja između ispravno shvaćenog biblijskog pripovijedanja i onoga, što je sigurni zaključak istraživanja prirodnih znanosti.**

Najdublji razlog ovog načela jest činjenica, da je jedan isti Bog napisao obje knjige, Sv. Pismo i knjigu prirode. Zato je stvarno protuslovlje među njima nemoguće. Ono može biti samo prividno, a temelji se ili na krivoj i nedokazanoj tvrdnji znanosti ili na neispravnom tumačenju Sv. Pisma. U ovakvim se slučajevima temeljitim naknadnim ispitivanjem sadržaja predmeta prije ili kasnije ustanovi, na kojoj je strani bila kriva predmnijeva, zbog koje je nastala opreka između znanosti i Sv. Pisma (na pr. u pitanju Galileja).

Odavle je jasno, da u ono, što je sigurno dokazano kao Bogom objavljeno, ne smijemo nikada posumnjati zato, što je možda s time u protimbi neka tvrdnja moderne znanosti. Ustrajno i objektivno ispitivanje sigurno će pokazati, da takva tvrdnja nije zaključak utvrđen strogom znanstvenom metodom.

II. **Kod tumačenja heksemerona treba držati na pameti razliku između onoga, što je po sebi objavljeno (revelatum per se) i onog, što je uzgredice, pripadom objavljeno (per accidens revelatum).**

1. — **Objavljeno po sebi** (per se revelatum) jest istina, koju je Bog nadahnuo sv. piscu s tom prvotnom nakanom, da bude vjerovana. Ona je dakle objavljena zbog svoje religiozne naravi i unutarnjeg odnosa s čovječjim svrhunaravnim ciljem. **Uzgredice (per accidens) objavljeno** je ono, što je Bog zato nadahnuo, jer je s istinom, koja je po sebi objavljena, u historijskoj ili logičkoj vezi. Uzgredice objavljeno treba dakle vjerovati, jer je objavljeno, ali to Bog nije nadahnuo sv. piscu s tom prvotnom nakanom, da zbog svoga religioznog sadržaja bude predmet vjerovanja. Nije dakle Bog te zasade nadahnuo zbog nje same, nego zbog drugih istina, t. j. zbog slučajne historijske ili logičke veze te zasade s istinom, koja je po sebi i radi sebe objavljena. Takva je istina na pr. »Abraham rodi Izaka«, koja je u vezi s Kristovim rodoslovljem. Takve su također istine one tvrdnje, koje govore o zvijezdama, zemlji, biljkama, životinjama i sl.

2. — **Kriterij za rasuđivanje, što je objavljeno po sebi, a što uzgredice, pripadom, per accidens.**

Koja je istina po sebi objavljena, određuje se iz odnosa te istine prema svrsi objave Božje. Svrha pak objave je religiozna. Istina po sebi objavljena sadržava u prvom redu svrhunaravne zasade, po kojima čovjek sigurno i lako može doći do svrhunaravnog cilja, koji mu je određen. Po sebi objavljene jesu stoga sve istine, koje nas po sebi i upravno vode u vječni život, ili, što je isto: sve one istine, koje spadaju na vjeru i ćudoređe. Uzgredice, per accidens, objavljene jesu sve istine, koje nijesu objavljene radi sebe, nego radi religioznih istina, s kojima su u vezi.

Hetzenauer to objašnjava ovako: »U Sv. Pismu treba razlikovati između religiozne jezgre (prvotni ili formalni elemenat) i profane kore (drugotni ili matetrijalni elemenat). Jezgra su stvari ili nauke vjere i ćudoređa od Boga objavljene... Kora su stvari ili nauke profane (fizičke i historijske), u koje se vjerske istine zamataju i (u kojima se) iznose« (9).

No treba primijetiti: Sv. Pismo je nadahnuto i nepogrešivo ne samo u izlaganju onih istina, koje su po sebi objavljene, nego i u drugima. Stoga, kad god je sigurno, da je prema autentičnom tekstu sv. pisac imao nakanu nešto ustvrditi, tu stvar treba sigurno držati za istinitu, makar spada u okvir historije ili prirodnih znanosti.

3. — **Određivanje smisla onoga, što je objavljeno po sebi** (per se) **i uzgredice** (per accidens).

a) Smisao onog, što je po sebi nadahnuto, ili je odredilo Sv. Pismo ili određuje crkveno učiteljstvo ili sv. oci ili bogoslovi. Tako na pr. riječi Gospodnje izrečene Abrahamu u Gen 13, 15: »Dat ću svu zemlju, koju gledaš, tebi i sjemenu tvome do vijeka«, tumači samo Sv. Pismo, t. j. apostol Pavao govoreći: »Ne veli: i sjemenima, kao za mnoge, nego kao za jednoga: i sjemenu tvojemu, koje je Krist«. — Crkveno učiteljstvo može smisao odrediti na više načina. To biva ponajprije svečanim načinom na kojem općem crkvenom saboru. Tako je na pr. koncil tridentinski protumačio riječi sv. Jakova (Jak 5, 14) u smislu

(9) Commentarium in librum Genesis 1910. Str. CIX.

ustanovljenja sakramenta zadnje pomasti (10), a vatikanski koncil Kristove riječi: »Ti si Petar...« (Mt 16, 16 sl.) u smislu ustanove vlasti primata rimskog biskupa (11). Crkva može koje mjesto Sv. Pisma protumačiti i načinom, koji nije svečan. Tako je na pr. učinio koncil tridentinski tumačeći dekretom o Euharistiji one tekstove Sv. Pisma, koji se odnose na obećanje i ustanovljenje Euharistije (12). Ona nadalje može to učiniti i općim, zajedničkim propovijedanjem. Tako je na pr. protumačeno i utvrđeno, da se u Isaijinom proroštvu o Djevici Mariji riječ djevica mora uzeti reduplikativno, t. j. da je Marija djevica prije i poslije poroda. — Može nadalje smisao Sv. Pisma protumačiti i koji službeni organ, ustanovljen od Crkve, kao što je baš u našem pitanju to učinila Biblijska komisija (13).

Smisao kojeg teksta mogu protumačiti i sv. oci. No da takvo tumačenje veže na vjerovanje, nije dosta, da su oci u tom tumačenju jednodušni, nego je potrebno, da tumačenje teksta iznose kao svjedoci vjere, t. j. da svjedoče, da je protumačeni smisao sadržaj objavljene istine. Primjer su Kristove riječi: »Ako se tko ne preporodi vodom i Duhom Svetim, ne može unići u kraljevstvo Božje« (Iv 3, 5). Sv. oci protumačili su ovaj tekst u smislu opće obveze, u koju su uključena i djeca te su ujedno naglašavali, da je to stvar vjere. Smisao kojeg teksta mogu konačno odrediti i bogoslovi, koji pod nadzorom crkvenog učiteljstva izlažu kat. istine širom svijeta.

b) Smisao onih stvari, koje su objavljene uzgredice (per accidens), običava Crkva odrediti samo u pojedinačnim slučajevima. Gdje se egzegeti ne slažu u

(10) DB .9, 13, 926.
(11) DB. 1822.
(12) DB. 874 sl., 930.
(13) Ova je komisija ustanovljena od Lava XIII. 30. X. 1902. Organ, gdje ona objelodanjuje svoje odluke, jest Acta Apostolicae Sedis. Ugled joj je isti kao i sv. kongregacija, kako je to izjavio Pijo X. u Motu proprio »Praestantia Scripturae Sacrae« 18. XI. 1907 (DB. 2113). Sv. Otac nalaže, »da su uopće svi vezani dužnošću u savjesti podvrći se odlukama Pontifikalnog vijeća za biblijske stvari (Pontificale Concilium de Re Biblica); niti mogu izbjeći žigu i uskraćene poslušnosti i ludosti i stoga biti bez teškog grijeha, kojigod riječima ili pismom ovakve odluke napadaju«. Iz rečenog je jasno, da smo odlukama biblijske komisije dužni iskazivati poslušnu šutnju (silentium obsequiosum et reverentiale), a povrh toga unutarnji religiozni pristanak (assensus internus religiosus). To je umski pristanak, kojim ono, što odluke iznose, smatramo istinitim radi učiteljskog auktoriteta komisije.

tumačenju, dopušta Crkva slobodno tumačenje, što je dakako u premnogim slučajevima.

B) **PRIMJENA NAČELA**

Pošto smo naveli opća i posebna načela za tumačenje tekstova Sv. Pisma, primjenit ćemo ih sada na heksemeron. Navest ćemo, što se u njemu imade smatrati objavljenim po sebi, a što uzgredice.

I. Istine, koje su u heksemeronu po sebi objavljene.

1. — **Svečano nije definirano, koje su istine u heksemeronu po sebi objavljene.** No iz čitave tradicije, t. j. iz naučavanja redovnog učiteljstva Crkve, sv. otaca kao svjedoka vjere i bogoslova, jasno je, da je u heksemeronu sadržano pet istina, koje su po sebi objavljene. Tradicija je također odredila njihov smisao. To su ove istine:

a) Jedan je pravi Bog, koji je u početku vremena sve, što postoji, slobodno iz ničega stvorio. b) Sve, što je Bog stvorio, bilo je dobro. Stoga se Bog nikako ne može zvati začetnikom zla. c) Čovjek je stvoren na sliku Božju. On je duhovno-tjelesno biće i postavljen je za gospodara vidljivog svijeta. d) Bog je učinio razliku među spolovima, i to u svrhu zajedničkog bračnog života i umnažanja roda ljudskoga. e) Bog je odredio svetkovanje subote.

2. — **Biblijska komisija imajući pred očima suvremene probleme izdala je odluku, da se literalno-historijski smisao imade dopustiti ondje, »gdje se radi o činjenicama ispripovijedanim u istim poglavljima (Gn 1—3), koje se tiču temelja kršćanske vjere: kao što su među ostalim: stvaranje sviju stvari, koje je Bog izvršio u početku vremena, osobito stvaranje čovjeka; oblikovanje prve žene iz prvog čovjeka, jedinstvo roda ljudskoga; prvotna sreća praroditelja u stanju pravednosti.«** Biblijska komisija dakle utvrdila je, da su po sebi objavljene neke od onih stvari, koje su danas predmet posebnih napadaja.

II. Istine, koje su u heksemeronu objavljene uzgredice (per accidens).

1. — **S obzirom na stvari, koje su u heksemeronu objavljene uzgredice** (per accidens), **t. j. obzirom na njihov smisao, vladalo je i vlada**

(14) DB. 2123.

još uvijek veliko nesuglasje. Tako na pr. nema jedinstvenog odgovora na pitanje, da li je u heksemeronu objavljeno štogod o naravnim istinama i stvarima. Jednako se ne slažu u tumačenju točnijeg načina, kako je stvoren svijet i kako on djeluje, zatim u kakvom su vremenskom redosljedu božanska djela. Konačno razilaze se bogoslovi i u poimanju stvaranja i razvitka vrsti bilja i životinja.

2. — **U tom pitanju Biblijska komisija utvrdila je troje:**

Ponajprije, da neke stvari u izvještaju heksemerona traže, da budu protumačene u smislu literalno-historijskom, druge opet da traže, da budu protumačene u smislu ne-literalnom-historijskom, za treće da se prepuštaju slobodnom tumačenje.

III. Što se u heksemeronu mora tumačiti u literalno-historijskom smislu, a što ne?

1. — **O tumačenju u smislu literalno-historijskom.**

S obzirom na ovo tumačenje postavila je biblijska komisija dvije norme ili pravila, jedno negativno, i drugo pozitivno.

a) N e g a t i v n a n o r m a n a l a z i s e u o d g o v o r u n a d v o j b u I.: »Da li se različiti egzegetski sistemi, koji su izmišljeni zato, da isključe literalno-historijski smisao prvih triju glava knjige Geneze, i branjeni su lažljivim nakitom znanosti, oslanjaju na čvrsti temelj?« Odg.: »Negative« (15). Zatim u odgovoru na sumnju: Da li se može učiti, »da prije spomenute prve tri glave Geneze ne sadržavaju pripovijedanja stvari, koje su se uistinu zbile, koje naime odgovaraju objektivnoj stvarnosti i historijskoj istini, nego su bajke, koje su uzete iz mitologije i kozmogonija starih naroda i koje je sveti pisac, očistivši svaku politeističku zabludu, prilagodio monoteističkoj nauci, ili alegorije i simboli, koji su, lišeni svakog temelja objektivne stvarnosti, izneseni pod oblikom historije, da se utuve u glavu religiozne i filozofske istine; ili napokon legende, dijelom historijske, a dijelom izmišljene, koje su svojevoljno zastavljene za pouku i izgrađivanje duhova«. Odg. »Negative« (16).

(15) DB. 2121.
(16) DB. 2122.

b) Pozitivna norma.

Ona je sadržana u odgovoru na sumnju III. Tu se traži naprosto literalno-historijsko tumačenje u stvarima, koje su po sebi objavljene, »gdje se radi o činjenicama, koje su ispripovijedane u istim glavama, a tiču se temelja kršćanske vjere« (17). Ona je također sadržana u odgovoru na dvojbu II. Tu se naime literalno-historijsko tumačenje traži i za stvari, koje nisu po sebi objavljene, ako i u koliko se sam izvještaj, promatran u sebi, ukazuje kao historijsko-literalni. To jest, u koliko se pokazuje takvim promotrivši »historijski značaj i oblik knjige Geneze, i posebnu vezu prvih triju glava između sebe i s ostalim glavama«. — Nadalje literalno-historijsko tumačenje traži se u stvarima, koje nijesu po sebi objavljene, onda, ako je ono potvrđeno »svjedočanstvom Sv. Pisma i Starog i Novog Zavjeta, gotovo jednodušnim mišljenjem svetih otaca i tradicionalnim smislom, koji je, prenesen i po izraelskom narodu, uvijek držala Crkva« (18).

2. — **O tumačenju po smislu ne-literalnom historijskom.**

Da se odredi, koje stvari treba tumačiti u smislu ne-literalnom historijskom, postoji dvostruka norma: opća i posebna.

a) Opće pravilo postavila je Biblijska komisija u odgovoru na sumnju V. Na pitanje naime: »Da li se sve i pojedine, naime riječi i fraze, koje u navedenim glavama (3 prve glave Geneze) dolaze, moraju uvijek i nužno uzeti u vlastitom smislu (sensu proprio)« — odgovorila je: Negative (19).

Posebno pravilo ili norma: Od vlastitog smisla slobodno je otstupiti, »kad se samo govorenje očito pokazuje nepravim (nevlastitim, prenesenim) ili je upotrebljeno metaforički ili antropomorfički« (20). Isto tako, »kad vlastiti smisao ili razum priječi držati ili nužda sili napustiti« (21), što je sigurno onda, kad se sveti pisac tumačeći početak stvari služi pučkim govorom, t. j. u koliko o postanku stvari podaje Izraelcima »pučko znanje, kako se općenito u onim vremenima govorilo, prilagođeno osjetilima i shvaćanju

(17) DB. 2123.
(18) DB. 2122.
(19) DB. 2125.
(20) DB. 2125.
(21) DB. 2125.

ljudi«. U tumačenju ovih stvari ne smije se »strogo i uvijek tražiti vlastitost znanstvenog govora« (22).

3. — **O tumačenju po slobodnom mišljenju.**

Kad je takvo tumačenje dopušteno, određuju opet dvije norme: generalna i specijalna.

a) Generalna norma. Nju je dala Biblijska komisija u odgovoru na sumnju IV.: »Da li je u tumačenju onih mjesta ovih glava (naime prvih triju Geneze), koje su oci i učitelji na razne načine shvatili, da nijesu ništa sigurno i određeno predali, slobodno svakome, ne dirajući u odluku Crkve, sačuvavši analogiju vjere, slijediti i braniti ono mišljenje, koje bude razborito usvojio?« (23). Odgovor: Jesno (affirmative).

b) Posebne norme. Ponajprije pretpostavivši smisao historijsko-literalni »može se razborito i korisno upotrebiti alegorijsko i proročko tumačenje nekojih mjesta istih glava, kako to pokazuje svijetli primjer svetih otaca i same Crkve« (24). Nadalje u prvoj glavi Geneze »može se riječ Yom (dan) uzeti bilo u vlastitom smislu za naravni dan ili u prenesenom smislu za neki vremenski odsjek (25).

IV. Heksemeron o prirodnim stvarima.

Ako nakon toga, što smo iznijeli opća i posebna načela za tumačenja heksemerona i vidjeli, kako se ona heksemeronu primjenjuju, postavimo pitanje, što biblijska kozmogonija govori o spoznaji prirodnih stvari, onda možemo reći ovo:

1. — **S obzirom na način, kako heksemeron govori o prirodnim stvarima, treba reći, da se on služi pučkim načinom govorenja,** »kako se općenito tada govorilo«. To jest Sv. Pismo oslanja se u prirodoznanstvenim stvarima na vanjska zapažanja i prividanja. Zato ono govori o svodu nebeskom, gornjim vodama, o većem i manjem svijetlilu, o zvijezdama i razlici među biljkama i životinjama onako, kako te navedene stvari djeluju na sjetila.

(22) DB. 2127.
(23) DB. 2124.
(24) DB. 2166.
(25) DB. 2128.

U okvir istog pučkog govorenja ubraja se i antropomorfički način govora, gdje se naime o Bogu govori, kao da očima gleda, zapovijeda, blagosivlje na način ljudi.
Ovaj način govora i prikazivanja u Sv. Pismu odredio je Bog u svojoj mudrosti i providnosti zato, da ljudi svih vremena i svih prilika života i kulture izvještaj Sv. Pisma lakše shvate.

2. — **Što se tiče samog sadržaja ili nauke, koju heksemeron daje o prirodnim stvarima treba reći dvoje:**

a) Sv. Pismo ne daje pouke o unutarnjem sastavu vidljih stvari. Sama analiza njegova upućuje na to, da ono nije znanstveni udžbenik, nego pučka religiozna poučna knjiga. To je također izričito ustvrdila i biblijska komisija (26).

b) Prema odlukama, koje smo gore donijeli i istumačili, biblijska nas kozmogonija općenito uči ovo: α) vremenski je najprije stvorena najniža materija, i β) poslije je izvedeno postepeno oblikovanje svemira od nesavršenog stanja prema savršenijem.

Napomene:

1. — **Mojsijev je izvještaj o stvaranju za prirodoznanstvo negativno pravilo istraživanja.**

Iz svega, što je dosad rečeno, slijedi, da s bogoslovskog gledišta načelni odnošaj između Mojsijeva izvješća o stvaranju i prirodnih znanosti stoji u tome, da je taj izvještaj za vjernog i iskrenog prirodoznanstvenog istraživača ne doduše pozitivna, ali svakako negativna norma.
Pozitivna norma jest pravilo ili metoda, koja istraživalački i dokazni postupak neke znanosti pozitivno određuje. Negativna norma je ona, koja toga doduše ne čini, ali joj se tvrdnje ili zasade neke znanosti ne smiju protiviti. Negativna norma ne doprinosi dakle ništa pozitivno k unapređenju neke znanosti, nego samo eventualno pokazuje, da je njezin zaključak kriv, te da je stoga u znanstvenom istraživanju učinjena pogrješka. U takvom slučaju mora odnosna znanost služeći se svojom metodom tražiti i otkriti pogrješku. Kao što je biblijski izvještaj negativna norma za prirodne znanosti, tako je prirodna znanost negativna norma za egzegezu. Od prirodoznanstvenjaka može se stoga s pravom samo to tražiti, da Božjoj riječi očito ne protuslovi, da ne postavlja tvrdnje, koje su protivne istinama vjere jasno i sigurno objavljenima. Takve bi tvrdnje na pr. bile, da je materija i organski život na zemlji vječan, da su tvar i sila jedina počela svijeta, da je svijet nastao slučajno i sl., pogotovu, jer prirodoslovac, ako u tim pitanjima uopće nešto tvrdi, već tim samim prekoračuje granice svog vlastitog područja i prelazi na područje filozofije. U drugim pitanjima, kao na pr. s obzirom na Kant-Laplaceovu teoriju o postanku svijeta, razvojnu povijest zemaljske kore, bilja i životinjskih vrsti, imade on slobodne ruke, a tu on i jest na svom vlastitom području.
Drugim riječima: ako se prirodoslovac strogo drži unutar granica svog znanstvenog rada, on uopće ne može doći u sukob s pravo shvaćenim izvještajem Geneze; u takav sukob može doći filozof ili onaj prirodoslovac, koji je zašao na područje filozofije, a takvi su bili gotovo svi prirodoslovci otprilike do konca prošlog stoljeća i to filozofi pozitivističkog ili naprosto materijalističkog smjera. Danas je međutim u tom pogledu nastala velika promjena, i to svakako na bolje.
S druge strane pripada egzegeti pravo sveti tekst tumačiti prema znanstvenim pravilima hermeneutike tako, kako to traži Mojsijeva jezična osebujnost i logička povezanost tvrdnji, koje iznosi. Zacijelo egzegezi se ne smije kao pozitivna norma istine i tumačenja nametnuti prirodna znanost te od nje tražiti, da heksemeron tumači prema promjenljivim hipotezama prirodoznanaca i da samo ukočeno uvijek gleda na područje empirijskog istraživanja. To bi bilo tako krivo, kao što bi bilo neispravno, da koji prirodoznanac u krivoj pobožnosti gleda samo nepokretljivo i ukočeno na izlaganje egzegeze. Možda se egzegezi zadnjih 50 godina opravdano prigovara, da je ona odviše gledala na prirodnu znanost, a premalo na tekst Geneze. Nema dvojbe, da prirodoznance treba saslušati, ali oni nemaju prava da samovoljno postavljaju određeno egzegetsko tumačenje.

2. — **Osnovno pravilo za tumačenje prirodoznanstvenih pitanja heksemerona.**

Dosada nema nijednog autentičnog tumačenja Mojsijeva izvještaja o stvaranju svijeta. Što više, tu vlada najveća različitost, koja po-

(26) 30. lipnja 1909 (DB. 2127).

stoji ne samo među savremenim bogoslovima, nego je već bila i kod sv. otaca. Sv. Toma kaže: »S obzirom na početak svijeta jest dakle nešto, što spada na bit vjere, naime, da je svijet započeo kao stvoren, i to sv. oci složno govore. No, na koji je način i kojim redom učinjen, ne spada na vjeru osim uzgredice, per accidens, koliko se to iznosi u Pismu, čiju istinu sv. oci čuvajući raznim tumačenjem različno iznose« (S. th. In 2 d. 12. q. 1 a. 2).
Osnovno načelo stoga za tumačenje prirodoznanstvenih pitanja u heksemeronu jest, da se može slobodno braniti svaki sistem ili mišljenje, koje s jedne strane čuva i dopušta historijski pučki smisao Mojsijeva izvještaja, a s druge strane ne protivi se prirodoznanstvenim činjenicama, koje su sigurno dakazane.
U okviru iznesenog načela slobodno je izabrati svako mišljenje. Dakako veću vjerojatnost imade ono, koje je savršenije provelo i sačuvalo navedeno načelo.

Pohle-Gierens, I. 395; Lercher, II. 282—287; Beraza, N. dj. 150—157; Perrone, De Deo creatore, n. 184; Wiseman, Zusamenhang wissenschaft. Forschung mit der geofenbarten Religion; Zanechia, Divina inspiratio ss. Scripturarum ad mentem divi Thomae, Romae 1998; C. Chauvain, L'inspiration des divines Ecritures, Paris 1896; Hurter, Theol. dogm. I. n. 160; Posch, I. n. 626—635; Hetzenauer, Theol. bibl. 7 sl.

§ 19. PREGLED I OCJENA RAZNIH HIPOTEZA, KOJE SU IZNESENE ZA TUMAČENJE HEKSEMERONA

Mi smo vidjeli, da se u 1. glavi Geneze opisuje trostruko djelo: djelo stvaranja, djelo razlučivanja i djelo ukrasivanja. Pitanje je sada, da li je ovo djelo učinjeno zajedno, ili postepeno, te da li su dani u heksemeronu dani od 24 sata.
U tom pogledu postoji mnogo mišljenja.
Dvije su glavne skupine svih tih teorija: skupina literalnih i skupina idealističkih teorija.

I. Literalne ili verbalne teorije.
Njihova je zajednička oznaka to, što one stvari u heksemeronu, koje se mogu slobodno tumačiti, hoće da protumače u smislu literalno-historijskom. Tri su teorije u ovoj skupini.

1. — **Teorija anteperiodizma ili diluvianizma.**
a) Ne može se poreći, da je uz ovu teoriju bio najveći dio sv. otaca i gotovo svi skolastici do 18. st. Tako sv. Bazilije, sv. Ambrozije, sv. Ivan Zlatousti, sv. Grgur Naz., sv. Grgur V., Beda, Ruperto, skolastici pod vodstvom Petra Lombarda. Oni su izvještaj heksemerona tumačili u strogo literalnom smislu. Svijet je po njima stvoren u šest naravnih dana razumijevajući pod danom vrijeme od 24 sata. On je isto tako stvoren istim kronološkim redom i istim načinom, kako to opisuje Geneza.

b) Ova teorija međutim stoji pred gotovo nerješivim teškoćama. α) Sa strane geologije i astronomije. Svijet naime nije po samim naravnim silama mogao biti oblikovan u kratkom vremenu od jednog tjedna. Da se utječemo čudu, nemamo nikakva razloga. Budući dakle da ne smijemo reći, da je Bog na izvanredan način i protiv naravi stvari svijet oblikovao, treba reći, da su one iste sile, koje sada trajno provode oblikovanje i razvijanje svijeta, proizvele također prvo oblikovanje. β) Sa strane paleontologije, koja je dio geologije. U slojevima zemlje nalaze se okamenjena organska tjelesa, fosili. Za njihov razvitak i oblikovanje potrebno je mnogo tisuća godina. Mogao bi međutim tkogod reći, da je Bog mogao slojeve zemlje stvoriti sa okaminama, u onom stanju, u kojem se sada nalazi. Istina je, da bi Bog to mogao učiniti svojom apsolutnom moći, ali ne bi mogao t. zv. urednom moći (potentia ordinata), kojom Bog čini ono, što je u skladu s njegovom mudrosti, svetosti i t. d. U želucu naime životinja nalaze se ostaci hrane, okamenjene su i izmetine životinja. No protivi se Božjoj mudrosti, da bude poput sljepara, koji bi prevarnim umiješćem zavarao svijet, koji bi opravdanim razlozima zaključivao, da postoji evolucija, koje uistinu ne bi bilo.

c) Da izbjegnu navedenim teškoćama, hoće neki mlađi zastupnici spomenute teorije, da geološke slojeve s njihovim organskim fosilnim ostacima protumače pomoću velike katastrofe općeg potopa. Tako Keil (27), Bosizio (28), Veith, Laurent (29), Trissl, Sorignet. Zbog toga je gornja teorija dobila i ime potopna tearija (theoria diluvii — Sintflut-Theorie). Po toj teoriji nastale su naslage zemlje s okaminama u općem potopu, pa se stoga iz fosila ne može apsolutno ništa zaključiti na način oblikovanja i razvitak zemlje.

(27) Biblischer Kommentar über die fünf Bücher Moses, Leipzig 1861.
(28) Das Heksaemeron und die Geologie, Mainz 1865.
(29) Etudes geologiques et scripturales sur la Cosmogonie de Moïse 1863.

No ova teorija imade također nesavladivih poteškoća. Ponajprije razvitak i oblikovanje slojeva zemlje traži mnogo veće vrijeme, nego li je jedna godina. Za taj razvitak ne bi bile dostatne ni dvije hiljade godina, koje su prema nekima protekle od Adama do potopa. Nadalje slojevi zemlje s okaminama ne govore, da su oni plod i učinak naglih i nasilnih katastrofa, nego naprotiv pretpostavljaju polagani i postepeni razvitak od nesavršenoga k savršenijemu. Konačno, kad bi potop bio uzročnik oblikovanja slojeva, onda bi se dosljedno okamine ljudi, koji su za potopa poginuli svi osim porodice Noe, nužno morale nalaziti u svim slojevima zemlje. No u starijim i srednjim slojevima nema tragova čovjeka, kao što opet u nekima nema ptica ni sisavaca, u drugim savršenijih vrsta bilja, a u trećima opet nikakva traga organskog tijela.

Zbog svega, što je rečeno, ovaj je sistem danas općenito napušten.

2. — **Teorija obnove** (restitutionismus).

Da izbjegnu teškoće, koje za navedenu teoriju iznose prirodne znanosti, iznesoše neki (B u c k l a n d (30), W i s e m a n, A. W a g n e r, H e n g s t e n b e r g, V o s e n) teoriju obnove ili restitucije.

a) Po ovoj teoriji u Gen 1, 1 (U početku stvori Bog nebo i zemlju) pripovijeda se stvaranje i ujedno oblikovanje svega svijeta. Poslije toga nastala je velika katastrofa, po kojoj je stvoreni i već uređeni i oblikovani svijet zapao u ono stanje, koje se opisuje u Gen 1, 2: »a zemlja bijaše (t. j. učinjena je, postala je) pusta i prazna«. Slojevi zemlje i okamine nekih životinja i biljki potječu iz tog općenitog potresa i poremećenja čitave zemlje. Prema tome biblijsko pripovijedanje u Gen 1 od 3 r. dalje nema se smatrati prvim oblikovanjem svijeta, o kojem već govori Gen 1, 1., nego preoblikovanjem, obnovom, koja je izvedena u 6 dana od 24 sata, a kojom je opustošena zemlja povraćena u prijašnje stanje (zato i ime theoria restitutionis, restitutionismus). Geološke naslage nastale su u prvom oblikovanju zemlje po navedenom poremećaju i potresu, a u 6 navedenih dana iza toga potresa, dakle iza geoloških perioda, Bog je na novo oblikovao zemlju i priveo u život sve, što danas živi, zajedno s čovjekom. Prema tome pada heksemeron iza geoloških epoha. Stoga se ova teorija zove i postperiodismus.

(30) Geology and Mineralogy considered with reference to natural theology (London 1838)

b) Zašto je svijet, koji je bio već uređen, poremećen, navode razni auktori različne razloge. A. W e s t e r m a y e r (31) s nekojima (L. S c h m i d, J. H. K u r t z) drži, da je tome poremećenju razlog pad anđela. A. S t e n z e l pak navodi kao razlog za katastrofu zemlje opći potop.

Navedena teorija ne može se održati s ovih razloga:

α) Bez ikakva se čvrstog razloga tvrdi, da Gen 1, 1 govori ne samo o stvaranju, nego i o oblikovanju svijeta. β) Isto tako bez razloga se tvrdi, da se zbilo neko potpuno rušenje i poremećenje svega. Nadalje, bez razloga se tvrdi, da je Bog sve na čudesan način obnovio u 6 dana. γ) Naslage zemlje i okamine nastale su i oblikovane mirnim, neprekinutim i polaganim razvitkom, a ne nekim nasiljem i općenitim potresom i poremećenjem, koje pretpostavlja navedena teorija. δ) Čitava 1. glava jasno pokazuje, da se ondje pripovijeda prvo nastajanje i poredak onih bića, koja se ondje spominju. Tako se na pr. u 3. r. kaže, da je nastalo svijetlo, koje po teoriji obnove ne bi tada istom prvi put nastalo. Da se radi o prvom stvaranju svijetla, vidi se i iz 4. r.: »I vidje Bog svjetlost, da je dobra«. Iz teksta je naime očito, da se radi o stvari, koja je tada prvi put načinjena, koju je Bog zagledao kao dobru i pohvalio je.

Neosnovanost navedene teorije obnove očita je također i iz ovoga: Gen 1, 2 kaže, da je zemlja bila, ili prema tumačenju ove teorije, da je učenjena pustom i praznom. Slijedi dakle prema ovoj teoriji, da je sunce ostalo. Isto tako, da je ostalo i svijetlo na zemlji, jer svijetlo zemlje dolazi od sunca. No ako je tako, ostaje nerastumačivo, da, kako kaže 2. r., »tama bješe nad bezdanom«. Isto je tako neshvatljivo, zašto svjetlo nastaje 3 dan, kad je ono prema teoriji obnove nastalo prije opće katastrofe, a sveopće poremećenje ili potres ne odnosi se na sunce, nego samo na zemlju, tako da bi svjetlost ostala nepovrijeđena.

Kraj toga je bez ikakva oslona, samovoljno i gotovo sujevjerno tvrditi, da je Bog zlim anđelima dopustio, da unište njegovo djelo.

3. — **Teorije skladnosti** (theoriae concordantiae, congruentiae, concordismus vel periodismus).

Svima je ovim teorijama zajedničko, da red stvaranja, o kojem govori Geneza, smatraju kronološkim te hoće da dovedu u sklad geo-

(31) Erschaffung der Welt und des Menschen und deren Geschichte bis nach der Sintflut, Schaffhausen 1891.

loške periode s pojedinim danima u tjednu stvaranja (heksemeron). Glavnije teorije skladnosti jesu ove:

a) I n t e r p e r i o d i z a m dijeli heksemeron na 6 dana od 24 sata. No ti su dani međusobno razdijeljeni vrlo dugim periodama. U međuvremenu, koje je između pojedinih dana, skriveni su milijuni godina geologije. — Ova se teorija danas jedva i spominje.

b) P e r i o d i z a m imade više oblika. Svima je zajedničko to, da 6 dana Geneze označuje vrlo duge vremenske periode, u kojima je ovaj svijet oblikovan. Riječ Yom može značiti ne samo vrijeme od 24 sata, nego vrlo dugi i neodređeni vremenski odsjek. Tako se na pr. u Gen 2, 4 kaže: »To je postanje neba i zemlje, kad bi stvoreno u dan, u koji stvori Bog nebo i zemlju«. Tu se riječ »dan« uzima za neodređeni vremenski odsjek. Navode također Gen 2, 2: »I počinu (Bog) sedmi dan od svega djela, koje izvrši«. Dan Božjeg počinka još sada traje, te stoga ne može značiti vrijeme od 24 sata.
Periodizam imade dva oblika prema načinu shvaćanja ovih periodskih dana.

α) S t r o ž i i l i s t a r i j i p e r i o d i z a m i l i k o n k o r d i z a m uči potpuni sklad između šest stvaralačkih dana i geoloških epoha, kojih da je šest. Imao je mnogo pristaša u prošlom i početkom našega vijeka (C u v i e r, F r a a s, P f a f f, H u g h M i l l e r, G u y o t, D a n a, P i a n c i a n i, D a w s o n, G u t b e r l e t, H e t t i n g e r, K a u l e n, S c h l ö g l i dr.).
Ova teorija nema teškoća obzirom na shvaćanje dana, jer se ono ne protivi načinu govorenja Sv. Pisma i u skladu je s rješenjem Biblijske komisije (32). No čini se, da su nesavladive teškoće sa strane prirodnih znanosti tako, da se već gotovo općenito napušta mišljenje, da između Mojsijevih dana stvaranja i geoloških perioda razvitka svijeta postoji potpuni sklad.
Navest ćemo samo neke teškoće: Po Mojsiju svijet je oblikovan u šest dana. No u prirodnim znanostima nema nikakva temelja za tvrdnju, da postoji šest geoloških perioda. Danas se doduše govori u geologiji (v. Zittel-Broili, Grundzüge der Paläontologie, München-Berlin 1921/1922, Bd. I. str. 8 sl.) o šest epoha, t. j. pred primarnu ili paleozojsku stavljaju se azojska i proterozojska epoha, ali sve se one

(32) DB. 2128.

ipak dadu jednako teško uskladiti s izvještajem stvaranja po heksemeronu, ako se tumači konkordistički, kao i one četiri, s kojima su dosada računali geolozi. S ovog evo već razloga nema potpunog sklada. Osim toga po Mojsijevu izvješću sunce je učinjeno četvrti dan, a biljke, koje bez sunca ne mogu živjeti, proizvedene su treći dan. Odgovor konkordista, da se čevtrti dan ne radi o proizvođenju sunca nego samo o njegovoj pojavi, jer da se dotad nije vidjelo, ne vrijedi, jer hebrejski glagol, koji ovdje dolazi ('âsâ) ne znači objaviti, pokazati, nego učiniti, proizvesti. — Nadalje Mojsijev izvještaj pretpostavlja, da su se životinje pojavile istom onda, kad se već posve razvio i usavršio vegetativni život (r. 11 i 12 i 20). No po nauci geologa postojale su mnoge vrsti životinja prije nego li je vegetativni život došao do onog savršenstva, o kojem govori r. 11 i 12. Ovi i još mnogi drugi razlozi govore, da ne može postojati savršeni sklad između dana Geneze i perioda oblikovanja zemlje. Zato strogi oblik periodizma ili konkordizma, koji je imao mnogo pristaša i među katolicima i među protestantima, biva sve više napuštan.

β) B l a ž i p e r i o d i z a m i l i k o n k o r d i z a m uči doduše, da se dani Geneze imadu uzeti kao veliki vremenski razmaci, no sklad između tih dana i geoloških perioda nije točan, znanstven, nego sklad u pučkom, širem značenju (concordantia popularis). Taj je sklad samo u općim crtama, jer sv. pisac nije izbrojio sva djela pojedinih dana, koja su uistinu proizvedena u onoj epohi, koja tomu danu odgovara. Izbrojena su samo važnija, koja se ističu pred drugima. Niti se broj šest dana Geneze ne mora uzeti u strogom smislu, nego se oni mogu uzeti za razne vremenske odsjeke bez stalno određena broja i duljine.

Broj pak šest (ili sedam) nije Mojsije uzeo iz znanstvenih razloga (jer mu nije bila nakana dati kakav strogo znanstveni izvještaj), nego zato, da uvede sabatizam, t. j. da odredi, da se svakog sedmog dana mora Bogu posebice iskazati štovanje. Osim toga, kažu, kao što geološke periode nijesu međusobno strogo odijeljene, nego jedna prelazi u drugu, tako se može reći i za dane Geneze, a da ipak Mojsijev izvještaj ne prestaje biti objektivan i historičan. Zemlja je, naime, oblikovana u geološkim periodama, no premda slijed jedne periode iza druge nije tako određen i odijeljen, kao što je to slijed jednog sunčanog dana iza drugog, to se ipak i kod geoloških perioda i sunčanih dana nalazi istinski i pravi slijed, što je posve dosta za

objektivnost pripovijedanja, jer ono, što se susljedice zbivalo, kao takvo se opisuje. Razlog pak, zašto je za slijed stvari, koji nije točno određen, izabran slijed, koji je točno određen (kao što je slijed dana jednog iza drugog), nalazi se u Mojsijevoj nakani, da, kao što je već rečeno, ustanovi sabatizam. Konačno, dodaju, Mojsije ne iznosi u svom izvještaju kozmogoniju, nego samo geogoniju, jer govori samo o razvitku i oblikovanju zemlje, dok o ostalim zvijezdama šuti. No ipak oblikovanje zemlje, za koje se kaže, da se zbilo u šest dana stoji u nekom odnosu s oblikovanjem ostalih zvijezda, jer se u Gen 2, 1 kaže: »Tako se dovrši nebo i zemlja i sav nakit njihov«, a u Gen 2, 2: »I svrši Bog sedmi dan djelo svoje, koje učini i počinu sedmi dan od svega djela, koje izvrši«. Sve pak djelo zacijelo uključuje i druge zvijezde osim zemlje. No Mojsije zacijelo nije mislio, da se oblikovanje zemlje sastoji iz istih perioda kao i oblikovanje ostalih zvijezda. Odatle je stoga opet jasno, da se broj šest ne mora uzeti strogo, nego tako, da označuje neki neodređeni i veći obujam i širinu.

Prema ovoj teoriji sklad između Mojsijeva izvješća i naravnih znanosti je samo u nekim temeljnim obrisima, u koliko je zemlja u početku bila pusta i prazna ili neka bezlična masa, iz koje je najprije izašlo svijetlo. Iza toga morala je zemlja biti oblikovana i priređena, da u sebe može primiti život. To je učinjeno diobom voda od voda. Vegetativni pak život pretjecao je senzitivni život u tom smislu, što su prije životinja morale postojati neke biljke, kojima su se životinje hranile. Isto tako u tom smislu, što su se savršenije životinje pojavile istom iza toga, kako je usavršen vegetativni život. Na koncu je na posljednjem mjestu oblikovan čovjek.

Ovo mišljenje drže mnogi još i danas vjerojatnim, pače i vjerojatnijim pred svima drugima. Tako M. Seisenberger (33), J. Brucker (34), Vigouroux (35), Bourdais (36), zatim Abadal (37), Robert (38), Hamard (39), Raingeard (40), Corluy (41). Ovaj blaži konkordizam ili periodizam sažeo je C. Güttler u riječi: »Ako mi prema tome tvrdimo, da biblija hoće samo da istakne kronološki razvitak bilja, zviježđa, vodenih životinja, gmazova, ptica i suhozemnih životinja, a međutim dopuštamo, da se stvaranje bilja ili ispravnije nastajanje bilja trećeg dana nastavlja u četvrtom, petom i šestom, i razvijanje životinja petog dana presiže u šesti, tada su dvije paleontološke zasade: istovremeni nastup bilja i životinja i napredovanje od nesavršenih prema savršenim formama, sasvim dobro spojene s Mojsijevim izvještajem« (42).

(33) Der bibl. Schöpfungsbericht, 2 Aufl. Freising 1882.
(34) Questions actueles d'Écriture sainte, Paris 1895.
(35) Dictionnaire de la Bible 1898.
(36) Le jour génésiaque u Science catholique 1889 st. 550.
(37) La Cosmogonia mosaica c. 2 (Barcelona 1906).
(38) La création d'après la Genèse et la Science, »Revue biblique«, Jul. 1894, 387.
(39) Isp. Dictionnaire apologétique (Jours de la Création).
(40) Notions de Géologie c. 2.

Protiv ove forme periodizma iznose uz drugo i slijedeće:

Mojsijev izvještaj, ako se uzme u pravom, historijskom smislu, govori, da su sva i pojedina djela heksemerona izvršena u onaj dan, u koji se kaže, da ih je Bog učinio ili stvorio. Iza toga izvješćuje Mojsije, da je Bog vidio, da su ta djela dobra. Kad dakle Mojsije tvrdi (r. 21), da je Bog peti dan stvorio »sve, što leti po vrsti svojoj«, ne može se misliti, kako hoće konkordisti samo na neke, osobite, glavne ptice nebeske, nego na sve (43).

Opaska: Protiv periodizma uopće iznose, da se teško može dopustiti, da riječ Yom u Gen 1 označuje veliki vremenski razmak. Za pojedine se naime dane ondje kaže, da ih uokviruje jutro i veče, što se čini, da traži, da se dan u Genezi imade razumijevati vremenski razmak od 24 sata. Nadalje onaj slijed jednog dana iza drugog sve do sedmog, i to slijed dana, od kojih svaki imade jutro i veče, čini se, da nada sve jasno nagoviješta ustanovu tjedna, koji imade sedam naravnih dana. Stoga, kažu, da se Mojsijevi dani imadu smatrati naravnim, a ne periodskim danima. Konačno, što zastupnici periodizma kažu da sedmi dan još nije završen, čini se, da bez razloga tvrde. Traje doduše i dalje mirovanje ili počinak Gospodnji, koji je onaj dan započeo. No sam sedmi dan sličan je danima pred sobom. On je naime jedan dan tjedna, posve sličan drugima. Konačno sklad, za koji se kaže, da postoji između Mojsijeva pripovijedanja i naravnih znanosti, jest odviše općenit, pa se čini, da se zbog njega ne može dopustiti bilo kakvo periodičko ili konkordističko tumačenje.

(41) Specilegium t. 1 str. 185 sl.
(42) Naturforschung und Bibel, s. 118, Freiburg 1877.
(43) Isp. Hummelauer, Comment. in Gen., Cosmogonia, hist. interp. str 64 sl.; Murillo, El Genesis, str. 240 sl.

II. Idealističke teorije.

One napuštaju posve kronološki redosljed pojedinih djela stvaranja. Po njima izvještaj o stvaranju nema prirodoznanstveni nego religijski značaj. Dosljedno u heksemeronu ne smije se tražiti astronomija, fizika ili geologija nego religiozna pouka. Time je biblija postavljena izvan doticaja s prirodnim znanostima, a budući da nema dodirnih točaka, ne može biti ni opreka.

1. — Teorija alegorizma.

Nju je u starini iza Filona (†40) branio Origen († 254/5), sv. Augustin, Klement Aleks, Atanazije i Prokopije († 538). Blaži oblik dali su joj u prošlom vijeku geolozi egzegeta Stoppani i Lempl D. I.

Ona uči: a) Bog je sve zajedno stvorio prema riječima: »Koji živi uvijeke, stvorio je sve zajedno« (Crk 18, 1). No, jer ljudi, a osobito Židovi onih vremena, ne bi mogli shvatiti istovremenost stvoriteljnog čina, morao je sv. pisac ovaj jedan čin, koji je po svojoj snazi mnogostruk, prikazati kao različite čine. To je učinio iznoseći razne učinke jednog Božjeg stvoriteljnog čina.

b) Posve ekstremni alegorizam zastupao je Origen (44). Idući stopama Filona on je učio, da je Bog sve zajedno stvorio; dani heksemerona su idealni, pa se stoga pojedina djela, koja odgovaraju pojedinim danima imadu tumačiti alegorički. Pod imenom nebo imadu se razumjeti anđeli, a pod gornjim i donjim vodama dobri i zli dusi. Pod imenom sunca i mjeseca Krist i Crkva.

c) Alegorizam sv. Augustina. Ublaženi alegorizam učila je aleksandrijska škola, a osobito sv. Augustin (45).

Augustinova je koncepcija ova (46): Bog je stvorio sve zajedno. Sve je dakle već od početka ovdje, i to bilo po svome aktualnom, zbiljskom bivstvovanju kao što je to anorganska tvar, bilo po mogućem (potencijalnom) bivstvovanju u t. zv. sjemenonosnim klicama (in rationibus seminalibus), na koji su način već tu kao buduća sva ona živa bića, koja će se kasnije pojaviti. Na pitanje, što prema tome znače dani u Genezi, Augustin je prihvatio sasvim idealno ili alegorično tumačenje dana, po kojem dan nije nešto stvarno nego alegoričko, čime je označeno šest različitih spoznajnih čina anđela, kojima su oni spoznali djelo stvaranja.

(44) In Gen. hom 1; MG. 12, 145 sl.
(45) De Genesi Manichaeos; De Gen. ad lit. l. imperf.; Confessiones 11, 13.
(46) De Gen. contra Manichaeos; De Gen. ad lit. 1, 15, 29; 4, 22, 39; 5, 4, 11; Civ. Dei 11, 29; (ML. 34, 312, 318, 325).

Augustin naime uči: Bog je zajedno stvorio sav ovaj vidljivi svijet. Odmah je iza toga stvorio svijetlo, to jest duhovnu narav ili anđeosku. Tako je nastala razlika između svijetla (anđeoske naravi) i tame (tjelesne naravi).

No čim su anđeli stvoreni, spoznavali su sebe u sebi samima (večernja spoznaja). Iza toga spoznali su sebe savršenije u Riječi (jutarnja spoznaja). I tako je nastalo veče i jutro, jedan dan. Isto su tako anđeli spoznali ostale stvorove večernjom i jutarnjom spoznajom (t. j. najprije u stvorovima samima, a onda u biti Božjoj) u šest različitih momenata. Ovaj dvostruki način spoznaje označen je dakle riječima: »I bi veče i jutro«, pa su tako nastali: dan drugi, treći, četvrti, peti i šesti. Sedmi dan počinuo je Bog, t. j. nije anđelima ništa više dao za spoznaju, nego sebe sama, i odonda ostadoše anđeli samo u jutarnjoj spoznaji, bez večernje, koja bi iza nje slijedila.

Sv. Augustina slijedili su u ovom tumačenju sv. Euherije (47), sv. Izidor Španj. (48), Alkuin (49), Skotus Eriugena (50), Ruperto od Deutza (51), Kajetan (52) Berti (53), Norisije (54), a osobito sv. Toma, koji kaže: »No prijašnje tumačenje, naime sv. Augustina, je razumnije te više brani Sv. Pismo od izrugivanja nevjernika i ovo mi se tumačenje više sviđa nego doslovno (literalno) tumačenje« (In 2 dist. 12 q. 1 a. 2).

d) Teorija alegorizma ne može se prihvatiti radi toga, što uči, da su sve stvari zajedno stvorene i oblikovane. Tome se naime protive astrološke i geološke činjenice. Tumačenje Crk 18, 1 je krivo, jer »simul« ne označuje vremensko jedinstvo, nego znači jednako, isto tako. Smisao dakle Crk 1 8, 1: »Deus omnia simul creavit« jest: Bog je jednako (pariter) sve stvorio bez ikojeg izuzetka.

(47) Comment. in Gen. 1, 1 (ML. 50, 893).
(48) Sent. l. 1 c. 10 n. 3 sl. (ML. 83, 554 sl.).
(49) Interr. et resp. in Gen. (ML. 100, 515 sl.).
(50) De divis. nat. l. 1 n. 7 (ML. 122, 446).
(51) De Trinit. et oper. ejus, Comment. in Gen. l. 1 c. 1 (ML. 167, 200 sl.).
(52) In Gen. 1, 5.
(53) Isp. Hurter, Theol. dogm. 7, 2 n. 269.
(54) Isp. Hurter, N. dj.

Nadalje, ako tvrdimo, da se Mojsije u svome izvještaju poslužio alegorijom, onda je ona morala biti jednostavna, prilagođena općenitom shvaćanju ljudi, jer je Sv. Pismo napisano za ljude. No alegorija sv. Augustina je doduše oštroumna i duhovita, ali odviše zamršena, i za svijet neshvatljiva. Stoga nije čudo, da je već općenito napuštena. I sam sv. Augustin nije postojano ostao kod svoga prvotnog mišljenja. »Može se dopustiti — kaže on — da i ja možda nađem prikladnije mišljenje za ove riječi Sv. Pisma« (De Gen. ad litt. 4, 28) (55). I opet: »Kroz isto vrijeme napisao sam 12 knjiga o Genezi. U tom je djelu mnogo više traženo nego nađeno; a i od onog, što je nađeno, malo je utvrđeno« (Retract. 2, 24, 1) (56).

2. — **Poetska teorija** (Theoria poetismi).

Nauka, koju zastupnici ove teorije uče o heksemeronu, je ukratko ova: Mojsijev izvještaj o stvaranju je pjesma, himan, koji je sastavljen na slavu Stvoritelja, a sastoji se iz šest dijelova. U njemu se dakle samo ističe historijska istina, da je Bog svijet stvorio, ali piščeva nakana nije, da bilo što ustvrdi o načinu i redu oblikovanja svijeta. U toj se pjesmi nijedna riječ ne može uzeti u literalnom smislu.

Ovo mišljenje zastupaju H a u s e r (57), Z a p l e t a l (58), G. C. P a u l u s, R o r i s o n, H u x t a b l e. Ovako tumačenje isključuje sam značaj biblijskog izvještaja, koji nosi na sebi historijsko obilježje.

3. — **Proročka teorija** (Theoria prophetismi).

Kako samo ime kaže, malobrojni pristaše ove teorije uče, da je sv. pisac htio svojim izvještajem o stvaranju u šest dana iznijeti na proročki način sliku, misao, ideju mesijanskih vremena. Mojsijev izvještaj nije stoga historijski izvještaj, nego proroštvo, koje je izneseno u simbolima. Tako na pr. pod suncem, o kome govori izvještaj, treba razumjeti Mesiju, a razna stvaranja, to su anđeli i ljudi, snabdjeveni i urešeni raznim svrhunaravnim darovima (tako Scholz).

Očito je, da se ovim načinom tumačenja može iz Sv. Pisma dokazati sve i ništa.

(55) ML. 34, 315.
(56) ML. 32, 640.
(57) Isp. Kath. Schweizer Blätter 1896.
(58) Der Schöpfungsbericht, Freiburg in der Schweiz 1902.

4. — **Liturgička teorija** (Theoria liturgismi).

Po ovoj teoriji, koja je donekle slična poetskoj, nije hagiografu cilj, da opiše samo božanski čin stvaranja svijeta. Njegov je cilj uopće, da sve usmjeri na slavu jednog i istinitog Boga. U svijetlu ovog cilja treba promatrati i odrediti smisao i sadržaj heksemerona. Smisao, nakana i sadržaj heksemerona je ustanova sedmice, po kojoj se ljudi vežu s Bogom. Da odvrati naime Židove od egipatskog sujevjerja, po kojem su pojedini dani bili posvećeni pojedinim bogovima, htio je Mojsije pojedine dane posvetiti pojedinim božanskim djelima. Htio je ujedno naglasiti, da su dani sedmice određeni za rad, izuzevši subotu, koja je određena za počinak i za osobito štovanje Božje. Tako W. C l i f f o r d (59), C h. R o b e r t (60), E. d e G r y s e r (61).

Teorija liturgizma nema nikakva oslona ni u Sv. Pismu ni u crkvenoj predaji.

5. — **Mitska teorija** (Theoria mythismi).

Ova teorija ima dva oblika.

a) E k s t r e m n i, s k r a j n i m i t i z a m uči, da je heksemeron nastao pod utjecajem starog babilonskog, egipatskog i feničkog poimanja početka svijeta, koje je začetnik heksemerona, kao i čitatelji onog vremena, smatrao istinitim. Za tu mitologijsku kozmogoniju, koja je nekoć bila smatrana istinitom, danas je, nakon napretka prirodnih znanosti, očito, da je bez stvarne podloge, čisti mit.

Tu su teoriju zastupali: J e n s e n (62), G u n k e l (63), D e l i t z s c h (64), H o l z i n g e r, J e r e m i a s, S c h r a d e r, D i l l m a n n (protestanti) te F. L e n o r m a n t (65) i L o i s y (66) (katolici).

Ova se teorija ne može držati, jer uči, da Sv. Pismo u svjetovnim stvarima sadržava bludnje i da u mnogim pripovijedanjima nema

(59) The Days of the week and the works of Creation, u: Dublin Review 1881.
(60) Isp. Revue Bibl. 1894.
(61) Isp. La science catholique 1889; De Hexaemero, Brugis 1889.
(62) Kosmologie der Babylonier.
(63) Schöpfung und Chaos . . .
(64) Babel und Bibel . . .
(65) Les origines de l'histoire d'après la bible et le traditions des peuples orientaux (Paris 1880—1882).
(66) Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (Paris 1901).

historijski značaj, što se protivi enciklici Leona XIII. »Providentissimus« (67).

b) Ublaženi mitizam ili folkloristička teorija.

Teorija ublaženog mitizma ili folkloristička teorija čini razliku među objavljenim stvarima i oblikom, u kojem su one izložene. Objavljenim stvarima smatra sve one istine, koje su po sebi objavljene (per se revelata). Sve se drugo smatra formom ili oblikom, u koji je zaodjenuto iznošenje stvari po sebi objavljenih. Ova forma (t. j. sve drugo osim istina po sebi objavljenih) potiče od mita raznih poganskih naroda. U heksemeron ušle su, dakako bez poganskih primjesa, sve te nebitne stvari, i to ili kao t. zv. uključeni navodi (citationes implicitae) iz starih izvora, ili kao pučke predaje, kamo su ušle pod uplivom poganskih naroda.

Za ovaj oblik mitizma ne može se reći, da je nedopušten, no on je s jedne strane vrlo nevjerojatan, a s druge strane nije dosta siguran, jer se po njemu teško može sačuvati ona i onakva historičnost Geneze, kakvu je utvrdila Biblijska komisija.

Brane ovu teoriju: A. Schulz (68), Lagrange (69), Minocchi (70), Holzney (71), Engert (72) i dr.

6. — **Teorija logičko-artistička.**

Po ovoj teoriji sve stvari, koje su po sebi i zbog sebe objavljene (per se revelata) treba razumjeti i uzeti u stvarnom historijsko-literalnom smislu, no shema razdiobe i slijeda djela te njihovo dodijeljenje i uvrštenje u pojedine dane sedmice nije realno — historijsko. Mojsijev izvještaj je umjetničko-literarna tvorevina ili forma, koja je izvedena po nekom logičkom obziru ili nacrtu. Sve dakle Mojsijevo dijeljenje i razvrstavanje Božjih djela treba promatrati samo kao literarnu formu, kao ruho, u koje je zavito pripovijedanje, da je Bog sve stvorio.

(67) DB. 1952.
(68) Isp. Geschichte und Erbauung im AT. Braunsberg 1911; Isti. Doppelberichte im Pentateuch. Bibl. Stud. 13, 1, Freiburg 1908.
(69) Isp. Revue Biblique 1896 s 381 sl.
(70) Genesi (Firenze 1907).
(71) Schöpfung, Bibel u. Inspiration, Stuttgart 1902.
(72) Die Weltschöpfung, München 1907.

Protuslovlja s prirodnim znanostima ne može biti, jer heksemeron ne donosi izvještaj o stvarnom, objektivnom razvoju svijeta, kako se uistinu zbio, nego samo donosi onakav opis svijeta, kako odgovara shvaćanju i naziranju piščevih savremenika.

Ovu teoriju zastupaju danas mnogi. Tako Hontheim (73), Deimel, Bea, Pohle-Gierens (74), a prije Baltzer, Reusch, Tepe. No ona nije ponajprije u skladu s karakterom Mojsijeva izvještaja kao primitivnog, jednostavnog izvještaja, koji je nastao u primitivno doba, a napisan je za ljude primitivne izobrazbe, i od tih je ljudi dalje prenošen i predavan. Teško je shvatiti, da bi izvještaj pisan u ovakvim okolnostima imao ovako izvještačeni logičko-artistički karakter. Kraj toga bi riječ yom-dan izgubila u tom izvještaju svako značenje, i pravo i nepravo, jer ne bi bila ništa drugo nego literarno ruho, u koje bi bez ikakva stvarnog sadržaja bilo obučeno pripovijedanje o stvaranju.

7. — **Teorija viđenja** (Theoria visionis).

Teorija polazi sa stajališta, da je način, kako je svijet oblikovan, mogao čovjek saznati samo po objavi. Ta se objava može ostvariti na razne načine. U Sv. Pismu općenito objava se vrši ili po riječima ili po viziji (gledanje). To je gledanje ili tjelesno pod Božjim utjecajem na vanjska sjetila, ili predočivanje mašte pod Božjim utjecajem na fantaziju, ili umsko gledanje pod neposrednim Božjim utjecajem na um. Objava gledanjem (per visionem) nadalje može biti ili takva, da se objavljeni predmet gleda pod vlastitom prilikom (sub specie propria). Kao što se na pr. Krist objavio iza uskrsnuća, ili pod nekim simbolom, kao što je na pr. Petar bio poučen o prestanku obveze Mojsijeva zakona (Dj 10, 9—16) ili jednim i drugim načinom zajedno (isp. Is 10, 28 sl.).

Po ovoj teoriji Bog je oblikovanje svijeta objavio Adamu ili Mojsiji dijelom u vlastitoj slici pojedinih stvari, dijelom u simboličkim slikama. Stvar predočuju ovako: Adam je u zanosu (u ekstazi) čuo Boga, gdje govori: Neka bude svijetlo i zagledao je svijetlo i zemlju pokrivenu vodama. Svijetlo je nestalo i sve je pokriveno tamom. To je prvi dan. Opet se vrati proročko svijetlo, i u gledanju vidi Adam Boga, gdje čini svod nebeski i dijeli vode od voda. Nestane svijetla

(73) Bemerkungen zum Hexaemeron: ZkTh 21 (1897) 744—750.
(74) Dogmatik, I. 401—403.

i nastane tama. To je drugi dan. I tako redom. Prema ovoj teoriji šest Mojsijevih dana stvaranja jest šest Adamovih vizija. Odstup i pristup proročkog svijetla zove se veče i jutro. Slijed i broj dana u Mojsijevu pripovijedanju ne označuju i ne predočuju kronološki red u oblikovanju svijeta, nego i broj i slijed viđenja, koja je imao Adam ili tko drugi, kome je Bog prvome, najprije, objavio način oblikovanja i razvitka svijeta. Razlog pak, zašto je Bog kozmogoniju objavio u viđenju djela šest dana, koje se završuje subotnjim počinkom, bio je taj, da se na slavu Stvoriteljevu ustanovi svetkovanje subote.

No učeći, da je stvorenje svijeta objavljeno u viziji, teorija ističe, da je to t. zv. p o m i j e š a n o v i đ e n j e (visio mixta), t. j. nije to ni čisto gledanje ili samo gledanje (pura visio), kojemu ne odgovara nikakva objektivna realnost, niti je to gledanje naprosto stvarno (simpliciter realis), takvo naime, kome bi potpuno, adekvatno odgovarao red stvari i njihov slijed. To je takvo viđenje, kome stvarni red i slijed odgovara samo općenito, a ne u pojedinostima.

Dosljedno tome ono, što uistinu, stvarno i objektivno, odgovara viđenju jest, da je vremenski najprije stvorena bezlična materija, a iza toga, da je slijedilo oblikovanje svemira susljedice od nesavršenijeg stanja prema savršenijem, i to tako, da su najprije proizvedene biljke, iza biljki životinje, i to najprije one, koje su u vodi, a zatim one, koje su na zemlji, a iza životinja čovjek.

Prema tome ne opisuje se u heksemeronu red stvaranja, koji bi bio potpun i koji bi obzirom na sve stvari bio potpuno kronološki onako, kako se to uistinu u objektivnom redu zbilo, nego se opisuje red, u kojem imade mnogo subjektivnih elemenata, t. j. onih, koji spadaju na djelo razlučivanja i urešivanja kao takvo. Tako je na pr. Adam treći dan vidio zemlju prekritu biljem, te mu je u tom viđenju prikazan sav rod bilja, premda su mnoge biljke nastale istom iza stvaranja životinja.

Da je u heksemeronu izražen neki objektivni slijed i da prema tome šest gledanja stvaranja imade oslon u šest djela Božjih, očito je iz toga, što se Mojsije pozivajući svijet na svetkovanje subote poziva na to, da je Bog šest dana radio, a sedmi počinuo (2 Moj 20, 8—11). Iako bi naime pozivanje na Božji primjer imalo realni oslon i onda, kad bi slijed djela Božjih u heksemeronu bio samo logički, ipak se ide sigurnijim putem, ako se oslon za propis svetkovanja subote traži u stvarnom nekom kronološkom redu u Božjim djelima, koji se očituje u šest stupanja, po kojima se od nesavršenih bića dolazi k savršenijima.

Razlika između konkordističke i vizionističke teorije stoji u tome, što konkordistička teorija pretpostavlja, da je onih šest stadija u heksemeronu šest geoloških epoha, a vizionistička samo traži šest objektivno različitih djela, koja se među sobom bitno razlikuju te su ujedno međusobno u nekoj ovisnosti.

Ovu teoriju brane F. H u m m e l a u e r (75), H o b e r g, F o n c k (76), U d e, L. L e r c h e r (76a) i dr.

Napomena: Što treba o navedenim teorijama držati s dogmatskog gledišta?

1. — **Nauka Crkve.** Za tumačenje heksemerona postoji sa strane Crkve velika sloboda. No ona nije apsolutna i neograničena. Crkva je postavila granice, unutar kojih se mora kretati svako slobodno i dopušteno tumačenje heksemerona. Te su, kao što je vidljivo iz svega dosada rečenog, ove

a) P r e m a o d l u c i B i b l i j s k e k o m i s i j e od 30. VI. 1909 t r e b a u v i j e k d r ž a t i l i t e r a l n o-h i s t o r i j s k i s m i s a o, k a d s e r a d i o o s n o v n i m i s t i n a m a k r š ć a n s k o g v j e r o v a n j a, k a o š t o s u m e đ u o s t a l i m a: s t v a r a n j e s v i j u s t v a r i u v r e m e n u, p o s e b n o s t v a r a n j e č o v j e k a, o b l i k o v a n j e p r v e ž e n e i z p r v o g č o v j e k a, j e d i n s t v o r o d a l j u d s k o g a, p o č e t n a s r e ć a p r v i h l j u d i u s t a n j u p r a v e d n o s t i b e z p o ž u d e i n u ž d e u m r i j e t i, z a p o v i j e d, k o j u j e B o g d a o č o v j e k u, d a i s k u š a n j e g o v u p o s l u š n o s t, p r e s t u p a k B o ž j e z a p o v i j e d i p o n a g o v o r u s o t o n e, i z b a c i v a n j e p r a r o d i t e l j a i z o n o g p r v o t n o g s t a n j a n e v i n o s t i t e o b e ć a n j e o t k u p i t e l j a (77).

b) Povrh ovih slučajeva, u kojima se radi o istinama, koje su objavljene po sebi, t. j. koje su objavljene poradi svoje religiozne naravi i svoje unutarnje veze sa svrhunaravnim čovječjim ciljem, t r e b a

(75) Der biblische Schöpfungsbericht 1877; Commentarius in Genesim (Cursus scripturae sacrae I/1) 1895, 68—74, 80—82.

(76) Die Genesis nach dem Literarsinn erklärt, str. 1 sl.

(76a) N. dj., str. 291 sl.

(77) DB 2123.

tekst prvih triju glava Geneze tumačiti u literalno-historijskom smislu i onda, ako se on sam po sebi, po svojoj literarnoj formi i po svojoj vezi s drugim glavama Geneze ukazuje kao historijski izvještaj (78).

c) Pojedine riječi ne moraju se uzeti u doslovnom, vlastitom smislu onda, kad je govor očito metaforički ili antropomorfički (79).

d) Pučki način govorenja i pripovijedanja dovoljno pokazuje, da sveti pisac nema nakane dati točnu znanstvenu pouku i pogled u unutarnji sastav bića i povezanost stvari u svijetu nego savremeno pučko mišljenje i spoznaju (80).

e) Dopušteno je ime »dan« upotrijebiti i za veći vremenski razmak nego su 24 sata.

f) Dopušteno je u svim pitanjima, u kojima su crkveni oci i pisci različitog mišljenja, odlučiti se za ono rješenje, koje se čini vjerojatnijim (81).

g) Izričito je zabranjeno tumačiti sve kao priče (mit), legende, alegorije ili simbole (82).

h) Po crkvenoj nauci, koja se odnosi na t. zv. citationes implicitae, nije dopušteno dijelove Mojsijeva izvješća smatrati mitima ili neistinitim pričama, osim, ako je očito, da hagiograf uistinu citira ili navodi tuđu riječ ili dokumente, koji se mogu takvim smatrati.

2. — **Prema iznesenim načelima ne mogu se ni na koji način i to zato, što ne brane historijsku istinu heksemerona, braniti ove teorije:**

a) teorija ekstremnog mitizma; b) teorija profetizma, barem skrajnjeg; i c) teorija čistog alegorizma i liturgizma.
Kraj toga se čini, da se ne može braniti nijedna idealistička teorija osim teorije viđenja s razloga, što ne čuvaju dosta historijski značaj biblijskog pripovijedanja.

(78) DB. 2121 sl.
(79) DB. 2125.
(80) DB. 2127.
(81) DB. 2124.
(82) DB. 2122.

3. — **Ostale teorije, t. j. literalne teorije, mogu se s dogmatskog gledišta braniti. No treba primjetiti, da su one gotovo sve u sukobu s prirodnim znanostima.**
Što više i za teoriju ublaženog konkordizma velika je teškoća u tome, što riječi Yom, dan oduzima ono značenje, koje ona po pučkoj uporabi jedino može imati. Kraj toga se čini, da se velike geološke periode nikako ne mogu zvati danom, ni u nevlastitom, prenesenom smislu, jer period nema nikakve sličnosti, po kojoj bi se mogao usporediti s danom, s jutrom i večeri.

4. — **Među teorijama, koje se s dogmatskog gledišta mogu braniti, čini nam se najvjerojatnija teorija viđenja** (th. visionis). **Ona je u najvećem skladu s utvrđenim načelima katoličke hermeneutike, a isto je tako u svakom pogledu u skladu s onim, što je utvrdila Biblijska komisija. Napose čuva ova teorija historijski značaj biblijskog izvještaja o stvaranju.**

Pohle-Gierens, Lehrbuch der Dogmatik I. 394—403; L. Janssens, De Deo creatore, 295—442; Bartmann, N. dj. 242; L. Lercher, II. 186—294; Ch. Pesch, De Deo creante et elevante 66—73; Braun, Kosmogonie, 324 sl.; D. Kreichgauer, Das Sechstagewerk, Steyl 1907; E. de Gryser, De Hexaemero secundum caput primum Geneseos ad litteras, Bruges 1889; Beraza, De Deo creante 156 sl.; Hummelauer, Commentarius in Gen. (Parsiis 1895); Hoberg Die Genesis (Freiburg i. Br. 1908) 1—24; Kaulen, Der biblische Schöpfungsbericht (Fr. i. Br. 1902); Méchineau, L'historicité des trois premiers chapitres de la Genèse (Roma 1910), str. 73—85; K. Fruhstorfer, Weltschöpfung und Paradies, 23 sl.

§ 20. PO SV. PISMU VJEROJATNIJE JE MIŠLJENJE, DA JE BOG TAKO STVORIO ANORGANSKI SVIJET, DA SU SE IZ BEZOBLIČNE TVARI (EX MATERIA INFORMI) STVARI SAME, PO ZAKONIMA, KOJE IM JE BOG DAO, DALJE RAZVIJALE. TO MIŠLJENJE, KOJE SE KAO VJEROJATNIJE IZVODI IZ SV. PISMA, ISKUSTVENA ZNANOST NEDVOJBENO DOKAZUJE

1. — Razum i objava dokazuju, da je Bog stvorio svijet. No pitanje je, kako je Bog začetnik oblikovanja i uređenja svijeta, t. j. da li ga je uredio i oblikovao neposredno ili posredno. On je neposredni začetnik uređenja svijeta, ako je proizveo pojedine zvijezde, napose ako je proizveo našu zemlju u onakvom stanju, u kakvom je danas, dakle sa svim rijekama, dolinama, pustinjama, gorama i t. d. On je posredni začetnik uređenja svijeta, ako ga nije stvorio u tako razvi-

jenom stanju, nego mu je dao sile, po kojima se razvijao do današnjeg stanja.
Moguć je bio jedan i drugi način.
No nastaje pitanje, kako je uistinu bilo i odakle to znamo.

2. — Iz same objave ne može se najodlučnije i nedvojbeno rješiti pitanje, kako je Bog začetnik oblikovanja i uređenja svijeta, t. j. da li ga je uredio i oblikovao neposredno ili posredno.
To pokazuju, kako vidjesmo, najraznovrsnija tumačenja heksemerona, od kojih neka zastupaju neposredno, a druga posredno oblikovanje svijeta. I ako je naime tumačenje heksemerona u duhu posrednog oblikovanja svijeta vjerojatnije, ipak nije nesumnjivo i nada sve očito dokazano.

3. — Ni razum ne može na to pitanje a priori potpuno odgovoriti, jer je po sebi Bog mogao i posredno i neposredno oblikovati svijet. Očito je, da ga je mogao oblikovati neposredno. No mogao ga je i posredno. I ništa ne priječi, da se kaže, da je Bog tako radio. To slijedi iz općenitog skolastičkog načela, da Bog stvorenjima prepušta, da toliko djeluju, koliko mogu djelovati. Drugim riječima, da Bog svoju volju, koliko je moguće, izvršuje pomoću i po djelovanju stvorova. Na taj način jače odskače njegova dobrota, mudrost i moć.

4. — Potpuno se može na postavljeno pitanje odgovoriti samo na temelju iskustvenih činjenica. Ako dakle iskustvene činjenice govore, da je razvitak anorganskog svijeta podvrgnut evoluciji, treba taj postupni razvitak priznati, jer se tome ne protivi ni dogmatsko stanovište Crkve, ni filozofski razlozi uma. Što više, postepeni razvitak anorganskog svijeta čini se, da imade najveći oslon u Sv. Pismu.

5. — Smisao teze prema svemu, što je rečeno, jest dakle ovaj:

a) Bog je zajedno od početka stvorio svu materiju. No ta materija, tvar bila je bezlična (informis). No ova bezličnost nije bila apsolutna, t. j. takva, da materija ne bi imala nikakva lika. Ona je bila samo relativno bezlična (relative informis), t. j. bila je bez onog lika i onog kozmičkog reda i uređenja, koje danas imađe.

b) Prema zakonima, koje je Bog dao pojedinim bićima i svima zajedno u čitavom svemiru, razvijalo se postepeno obličje svijeta do onog stupnja, u kojem se danas nalazi.

c) Ovdje govorimo samo o anorganskom svijetu ne ulazeći u pitanje, kako je nastao i kako se razvijao život organizama.

d) Sa stajališta objave navedena je nauka vjerojatnija nego njoj protivna, a sa stajališta prirodnih znanosti, ona je sigurna. Za postepeni razvitak anorganskog svijeta daju nam dakle čvrsti, nesumnjivi dokaz samo prirodne znanosti, dok je dokaz iz objave samo vjerojatan (argum. probabile).

Dokazi.

I. **Iz Sv. Pisma.**

1. U prvoj glavi Geneze razlikuje se dvostruko Božje djelovanje: naime prvo stvaranje i drugo stvaranje, ili stvaranje materije iz ništa i izvođenje stvari iz stvorene materije. Zemlja naime, za koju se u 1. r. kaže, da je stvorena, prikazuje se u 2. r. kao »pusta i prazna«. U slijedećim pak riječima opisuje se Božje djelovanje, kako iz bezlične tvari (ex materia informi) izvodi sadanji red. Slijedi dakle, da Sv. Pismo pretpostavlja zajedničko stvaranje sve materije, iz koje se postupno oblikovao materijalni svijet.

2. Ovom je mišljenju u prilog svjedočanstvo Mudraca, koji kaže, da je Bog stvorio svijet iz bezlične tvari (ex materia invisa) (Mudr. 18). Na ovo se odnosi svjedočanstvo sv. Pavla: »Vjerom doznajemo, da je svijet riječju Božjom uređen, da iz onoga, što je nevidljivo postane ono, što je vidljivo« (Hebr 11, 3).

II. **Iz iskustvenih znanosti.**

Postoje razlozi iz iskustvenog zapažanja, da su se stvari uistinu postepeno razvijale po zakonu i redu određenom po Bogu. Nekoje smo naveli tečajem raspravljanja o heksemeronu.
Ovdje ćemo navesti još neke.
Nema dvojbe, da se djelovanju prirodnih sila kao najbližem uzroku imade pripisati razvitak i oblikovanje sviju geoloških naslaga zemlje. Razlog je taj, što se s jedne strane ne može naći nikakav trag neposrednog Božjeg djelovanja, a s druge strane mnoge činjenice govore, da se zemlja razvijala pod naravnim utjecajem prirodnih sila.
To su:

a) G e o l o š k e č i n j e n i c e.

Postoji t. zv. eruptivno kamenje, koje se preko slojeva zemlje diže na površinu zemlje (basaltes, Machytes). To je kamenje slično lavi i poput nje probija slojeve zemlje. Osim toga se kraj ovog kamenja u

njegovoj okolini zapaža veliko poremećenje, kakvo nastaje samo kod erupcije. Što više, oni slojevi, koji su probiti i prolomljeni, često imadu znakove izgaranja. Sve je to znak, da se oblikovanje slojeva zbivalo postepeno, neposrednim utjecajem prirodnih sila. Ne može se naime nikako zamisliti, da je Bog bez dostatnog razloga kamenje učinio baš takvim, kao da je eruptivno, a uistinu takvo ne bi bilo.

Jednaki dokaz pružaju t. zv. sedimentarni slojevi (strata sedimentaria), koji su i obzirom na tvar (materiju) i obzirom na vanjski oblik posve jednaki onom kamenju, koje se nalazi na dnu rijeka, jezera i mora. Opet je nemoguće pomisliti, da je Bog, i to bez dovoljnog razloga, tako oblikovao kamenje, da ono imade značaj, kao da je preostalo, napušteno od neke vode, a uistinu tako ne bi bilo. Treba dakle opet zaključiti, da su prirodne sile neposredni uzrok, pod čijim su se utjecajem razvijali slojevi zemlje.

b) Paleontološke činjenice.

U sedimentarnim slojevima nalazi se bezbroj oblika biljki i životinja, koje su posve slične živima (fosili, okamine). Imade formi potpunih i nepotpunih. Nalaze se otisnuti tragovi nogu, krila, drveća, koja su napola okamenjena, zatim potpuni kosturi životinja, nadalje životinje, koje su ranjene, ili imadu u želucu ostatke hrane. No apsurdno je pomisliti, da to nijesu pravi ostaci organizama, koji su živjeli prije toliko hiljada godina, nego da su to neposredno Božje djelo ili zavaravanje naravi.. U prirodi se dakle nalaze dokazi za postupno oblikovanje zemlje pod utjecajem prirodnih sila.

Napomena: Teorije o postanku, razvitku i starosti zemlje.

Mi smo s dogmatskog stanovišta dopustili mogućnost evolucije zemlje. Pače mi to mišljenje prema vrelima objave smatramo vjerojatnijim. S gledišta prirodnih znanosti, vidjeli smo, da se taj razvitak imade smatrati sigurnom i dokazanom činjenicom.

No naglasivši činjenicu postupnog razvitka svijeta po prirodnim zakonima nijesmo istraživali način, kako se taj razvoj zbio. Mišljenja o načinu toga razvoja donosimo evo sada.

O postanku naše zemlje govore geologija, astronomija, geofizika itd. Dvije su znanstvene hipoteze, odnosno teorije, kojima prirodoslovci tumače postanak zemlje. Jedna od tih teorija usko veže postanak zemlje uz postanak najrazličitijih nebeskih tjelesa u kosmosu. Ovo je tumačenje poznato pod imenom Kant-Laplace-ove teorije. Drugo tumačenje, ili bolje, drugo nastojanje oko tumačenja postanka zemlje, izraženo je takozvanom teorijom aglomeracije.

1. — **Kant-Laplace-ova teorija.**

Začetnik ove teorije o postanku i razvitku zemlje jest njemački filozof Emanuel Kant. Objelodanjena je u knjizi: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (Königsberg 1755). Kantovu je hipotezu o postanku planetnog sistema poboljšao Pierre Simon Laplace u svom popularnom djelu »Exposition du systême du monde« (dva sveska, Paris 1896.).

Po Kant-Laplace-ovoj teoriji ne možemo lučiti postanak zemlje od razvitka svemira, osobito sunčanog sistema. Pratvar, iz koje su nastala svemirska tjelesa, bila bi po toj teoriji u početku neka kozmička magla. Razni su načini, kojima pojedini naučenjaci tumače genezu svemirskih tjelesa. Ovdje navodimo samo dva mnijenja. Jedno od njih donosimo prema Emanuelu Kayseru u knjizi: »Abris der allgemeinen und stratigraphischen Geologie«, (Stuttgart 1925., str. 8—11). Sunce i njegovi trabanti nastali su raspadanjem ogromne plinovite i užarene prakugle. Ta se prakugla uslijed ohlađivanja sve više zgušćivala, a time se pomalo uvećavala brzina okretanja oko osovine te prakugle. Povećanje brzine oko osovine dovelo je do sploštenja na polovima, odnosno do jačeg i sve znatnijeg izbočenja na ekvatoru. Posljedak nabujalosti na ekvatoru prakugle bio je taj, da su nastajali redom koluti (prsteni) uslijed vrtnje. Ti su se koluti, radi velike centrifugalne sile, ubrzo odvojili od one prakugle. Ovako odvojeni od kugle kružili su oko nje, kako još i danas kruži oko Saturna njegov kolut. Velika brzina njihove vrtnje morala je i s njima načiniti svoje. I tu je djelovala centrifugalna sila na pojedine čestice koluta. Posljedica je toga bila, da su se koluti redom rasprsnuli. Pojedini su njihovi dijelovi odletjeli u svemir podalje od pramase, okupili se u oblik kugle, koja je i nadalje zadržala svoju vrtnju. U nekoj se udaljenosti morala svaka takva kugla zaustaviti, jer je na nju djelovala centripetalna sila prakugle. Tako formirana nebeska tjelesa morala su se dalje vladati prema zakonima zvrka. Djeluje li naime na zvrk neka privlačiva sila, taj ne može pohrliti u ishodište privlačive sile, nego će kružiti oko njega. Ogromne su dakle kugle kružile oko prvotne prakugle. No i na njima su se pojavljivali novi koluti, i ti su se odvojili od njih, rasprsnuli

se i stvarali nove kugle, koje su se sada vrtjele oko svoje osi, a i putovale oko svoga ishodišta. Jedna je takva ogromna kugla bila i naše Sunce. I ta se vrtjela oko svoje osi, i na njoj su se pojavili koluti, i ti su se rasprsnuli, poletjeli u neku udaljenost od Sunca, formirali se kao kugle, okretali oko osi, i putovali oko Sunca. To su početni stadiji planeta u sunčanom sistemu. Jedan je takav planet i naša Zemlja. I ona je na isti način izbacila svoj Mjesec, a drugi su neki planeti na taj način izbacili i više trabanata. Kako je od prakugle nastalo naše Sunce, a od njega njegovi planeti sa svojim trabantima, tako su nastala i ostala Sunca ili zvijezde stajačice sa svojim sustavima. Niti Kant niti Laplace nisu imali pred sobom opažanja današnjih astronoma, koji tvrde, da se sva svemirska tjelesa, t. j. sve zvijezde stajačice sa svojim sustavima kreću oko nekog središta cijeloga svemira. Prema najnovijim istraživanjima nagađa se, da bi se to središte nalazilo negdje u smjeru Herkula. Ako novija proučavanja potvrde nagađanja o putanji svih stajačica oko zajedničkog središta, onda bismo ondje imali tražiti ogromni ostatak prakugle, iz koje su izbačena sva svemirska tjelesa. [To potvrđuju i naše galaksije ili spiralne svemirske maglice, što ih vidimo na nebeskom svodu uključivši i mliječnu stazu (odatle ime galaksija prema *γάλα, γάλακτος* = mlijeko).

Takvih galaksija ili svemirskih maglica otkriveno je teleskopom već mnogo hiljada. No moderni astronomi naslućuju, da su i sve galaksije međusobno nekako »povezane«, i to putem »metagalaksija« ili skupova od više galaksija, i da se sve giblju od nekog zajedničkog središta u centrifugalnom smjeru. Odatle najnoviji nazor astronoma o »rastezanju svemira« (tako Eddington, J. Jeans i Lamaitre). To dakle također pretpostavlja izdvajanje svih galaksija kao takvih iz neke pramase, a isto tako prostornu i vremensku ograničenost svemira, pa odatle isti astronomi (napose spomenuti Englezi Eddington i J. H. Jeans) već podvlače zaključak o Duhu ili Umu, koji svijesno i suvereno ravna kosmosom].

Drugi teorijski nazor o postanku različnih planeta, pa i naše zemlje donosimo prema knjizi: É m i l e B e l o t, La naissance de la terre et de ses satellites. Leur évolution cosmique (Paris 1931). Belot se priklanja djelomično gore iznesenoj zamisli o postanku planeta po K a n t-L a p l a c e-o v o j teoriji. On dopušta spomenuti način postanka planeta, ali mu odmah dodaje i drugi. Po tom drugom načinu bi planeti i uopće sva tjelesa svemira imala svoj početak u prasuncu

i početnoj magli. Ako naime na svom putanju ogromna zvijezda, odnosno prasunce naiđe na početnu maglenu masu, to sudarom nastaje nova tvorevina po vanjskom obliku. Oko putujućeg diva ovije se magla u prstenastom obliku, i tako se vraćamo na početni stadij nastajanja nebeskih tjelesa, kako ih tumači K a n t-L a p l a c e-ova teorija. Ako se kovitljajima uslijed znatne rotacije i drugih vanjskih uzroka otkine po koji razmjerno manji dio magle sa spomenutog prstena, on će odletjeti u tangenti, i tako tumači B e l o t postanak planeta. Prema izloženoj teoriji o postanku nebeskih tjelesa imade Belotovo razlaganje nešto analogno sa bilinskim odnosno životinjskim carstvom, jer i tamo postoji zakon razmnažanja cijepanjem, odnosno dvospolnom oplodnjom. Belot i sam naglašuje tu činjenicu: »La volonté créatice a donné a tous les êtres de l'Univers la même unité de plan génétique.«

Ako se pomirimo s kojim od izloženih načina postanka nebeskih tjelesa, a prema tome i naše zemlje, preostalo bi nam, da odgovorimo na neke probleme, koji iza toga slijede. To je u prvom redu pitanje: kako je iz neizrecivo rijetkih svemirskih magla došlo do krutih tjelesa? Na to smo već prije odgovorili u vezi s ohlađivanjem i stezanjem pojedinih nebeskih tjelesa. To se zbivalo, prema mnijenju naučenjaka, kroz milijune godina. Zašto su onda neka nebeska tjelesa u plinovitom stanju, a druga, koja su čak od njih imala postati, u krutom? To se tumači jednostavnom činjenicom, da je množina toplinske energije kuglastog tijela razmjerna s polumjerom na treću potenciju (r^3), a izsijana toplinska energija razmjerna je površini kuglastog tijela, dakle s polumjerom na drugu potenciju (r^2).

Još neke činjenice u velike govore u prilog Kant-Laplaceovoj teoriji! U prvom redu činjenica, da na pr. svi planeti sunčanog sustava leže gotovo u ravnini ekvatora sunca. Zatim je spektralnom analizom ustanovljeno, da spektri našeg Mjeseca, Saturna, Urana, Neptuna, pokazuju napadne sličnosti, što više, da se u stanovitim područjima gotovo podudaraju. Ova posljednja činjenica nas vodi na zaključak, da su ti planeti sastavljeni iz jednakih elemenata.

»Na prvi pogled izgleda ova teorija veoma zanimljivom i vjerojatnom, ali ona se sukobljuje s nekim poteškoćama«. Tako H. N o r r i s R u s s e l u knjizi: Il sistema solare e la sua origine (prevod s egleskog), Verona 1941, s. 163. On nalazi poteškoću u tome, da li su se koluti, koji su nastali oko prasunca ili oko naše sunčane kugle, uopće mogli rasprsnuti. Ako su se pak rasprsnuli, morali bi se rasprsnuti u

mnogo više komada i tako stvoriti čitave rojeve sitnih zvijezdica, a ne tako ogromna svemirska tjelesa, kakva postoje u svemiru. Sličnu poteškoću iznosi i Clerk Mawell. Neki učenjaci iznose i druge prigovore protiv Kant-Laplaceove teorije. I Kanta i Laplacea je u njihovim teorijama utvrđivala činjenica, da se planeti našeg sunčanog sustava nalaze gotovo u istoj ravnini sa sunčanim ekvatorom, i da se svi vrte u jednakom smjeru oko Sunca i oko osi, a tako i njihovi trabanti. Međutim ne može se nikako protumačiti činjenica, da se Uranovi trabanti vrte baš protivnim smjerom oko svoga planeta. Novija istraživanja o putanjima zvijezda stajačica donose sličnih poteškoća.

2. —**Teorija aglomeracije.**

Spomenuti razlog, kao i druge poteškoće, koje su nastale u vezi s tumačenjem postanka svemira po Kant-Laplaceovoj teoriji, doveli su engleske i amerikanske naučenjake na misao, da potraže novo tumačenje razvitka svemira, a prema tome i sunčanog sustava, pa i naše zemlje. Među njima se ističu: Chamberlin, Lowell, Barrel... I ovi su naučenjaci gotovo svi jedinstveni u naziranju na činjenicu, da su sva nebeska tjelesa kuglastog oblika iz plinova ili meteorske prašine, a da su nastala uslijed djelovanja kondenzacije i gravitacije. Planeti su po hipotezi spomenutih naučenjaka nastali iz čvorova nekadanje spiralne magle sunca. Prema Chamberlinu bili su ti čvorovi u početku razmjerno maleni, ali su privlačnom snagom privukli manje lutaoce, i tako se povećali. Prema drugima (Ritter, Zahnder, Arrhenius) pretpostavljaju se, uslijed gibanja svemirskih tjelesa, neprestani srazovi tih skupova meteorske prašine. Sraz ili sudar je uzrokom, da se razvila tako visoka temperatura, da su početna svemirska tjelesa došla u usijano plinovito stanje. Novim su sudarima nastala i nova svemirska tjelesa. To bi bila tato zvana teorija aglomeracije. Prema toj teoriji ne bi mjesec bio trabant zemlje nego bi činio sa zemljom dvojnu zvijezdu u sunčanom sustavu.

3. **O starosti zemlje.**

O kozmičkoj starosti zemlje, t. j. kad se zemlja odijelila od sunca, ne može se ništa sigurno reći. Isto je tako teško nešto sigurno reći o geološkoj starosti zemlje, t. j. od kada su oblikovane geološke naslage. U tom pogledu postoje razna mišljenja, čije računanje pokazuje najveće brojčane razlike. Kakvo mišljenje vlada među savremenim znanstvenjacima obzirom na starost geoloških naslaga i o modernom načinu određivanja te starosti, donijet ćemo nešto u slijedećem §-u. — S dogmatskog gledišta ne može se o starosti zemlje također ništa sigurno ustvrditi, jer nam objava o tom ne govori.

Donat, Cosmologia, 316 sl.; Beraza, N. dj. 180 sl.; C. Braun, Über Kosmogonie vom Standpunkt der christl. Wissenschaft (1905); F. Nölke, Der Entwicklungsgang unseres Planetensystems (1930); F. R. Moulton, Die Entwicklung des Sonnensystem (Astrophys. Journal 22 [1905]) 165; H. Poincaré, Leçons sur les hypothéses cosmogonique (1913).

POGLAVLJE II.: EVOLUCIONISTIČKE TEORIJE O POSTANKU I RAZVITKU ŽIVOTA

Dosada smo govorili o početku i razvitku svijeta uopće te anorganskog svijeta napose.

Treba sada da govorimo o postanku živih bića i o njihovom razvoju. U tu svrhu iznijet ćemo najprije pregled geoloških epoha i njihovih perioda s glavnim paleontološkim sadržajem. Zatim ćemo podati prikaz raznih evolucionističkih teorija, a onda o njima iznijeti sud sa stajališta vjere (objave) i razuma (znanosti).

§ 21. PREGLED GEOLOŠKIH EPOHA (RAZDOBLJA) I NJIHOVIH PERIODA (DOBA) S POGLAVITIM PALEONTOLOŠKIM INVENTAROM FLORE I FAUNE (83).

Za bolje razumijevanje i lakše registriranje paleontološkog materijala evo prethodno sistematske razdiobe bilinskog i životinjskog carstva. Oba se dijele najprije u koljena, zatim postepeno u razrede, redove, familije, rodove i vrste. Bilinsko carstvo broji sedam koljena: Mixophyta (s jednim razredom), Schizophyta (s dva razreda), Zygophyta (s tri razreda), Phaeophyta (s jednim razredom), Rhodophyta (s dva razreda), Euthallophyta (s dva razreda) i Cormophyta. To se sedmo koljeno dijeli u dva potkoljena: Archegoniatae s dva nadrazreda, Bryophyta (mahovine) i Pteridophyta (papratnjače); zatim Anthophyta (cvjetače) opet s dva nadrazreda, Gymnospermae (golosjemenjače) i Angiospermae (krijosjemenjače). Prvih šest koljena, koja obuhvataju »alge« i »gljive« (s lišajima) u najširem smislu, tvore posebnu zajednicu pod imenom Thallophy-

(83) Ovaj je pregled sastavljen prema podacima prof. dr. A. Gahsa.

t a: biljke neraščlanjene u korijen, stabljiku i list, pa su tako u opreci prema sedmom koljenu C o r m o p h y t a: biljke raščlanjene u spomenute organe.

Životinjsko carstvo broji osam koljena, od kojih prvih sedam, slično kao prvih šest u bilinskom carstvu, tvore posebnu zajednicu pod imenom I n v e r t e b r a t a: nekralježnjaci, pa su tako u opreci prema osmom koljenu V e r t e b r a t a; kralježnjaci. Sedam koljena od I n v e r t e b r a t a su ova: P r o t o z o a (praživotinje), C o e l e n t e r a t a (spužve i korali), E c h i n o d e r m a t a (ježinci), V e r m e s (crvi), T e n t a c u l a t a ili M o l l u s c o i d e a (slični mekušcima), M o l l u s c a (mekušci) i A r t h r o p o d a (člankonošci) s velikim podrazredom I n s e c t a (zareznika ili kukaca). Osmo se koljeno V e r t e b r a t a dijeli u sedam razreda: A g n a t h a, C h o n d r i c h t h y e s, O s t e i c h t h y e s (zajedno »ribe« u najširem smislu kao »alge« i »gljive), A m p h i b i a (vodozemci), R e p t i l i a (gmazovi), A v e s (ptice) i M a m m a l i a (sisavci).

Taj sedmi razred broji trinaest redova, podijeljenih u tri podrazreda: M o n o t r e m a t a ili O v o m a m m a l i a (ženke legu jaja) s prvim redom istoga imena; M a r s u p i a l i a (tobolčari) s drugim i trećim redom istoga imena, odnosno M. z o o p h a g a i M. p h y t o p h a g a; P l a c e n t a l i a ili »viši sisavci« s četvrtim do trinaestim redom, i to:

E d e n t a t a ili krezubice, t. j. ljuskavci, pasanci, mravari i ljenivci;

C e t o m o r p h a s podredovima C e t a c e a ili kitovi s delfinima i S i r e n i a ili morske krave;

U n g u l a t a ili papkari s podredovima U. A r t i o d a c t y l a ili takoprstaši, t. j. svinje i nilski konji (svežderi), deve i žirafe, jeleni u najširem smislu (tri familije) i šupljorošci (goveda, ovce-koze i antilope kao tri podfamilije) i U. P e r i s s o d a c t y l a ili lihoprstaši, t. j. tapiri, konji i nosorozi;

P r o b o s c i d e a ili rilaši (slonovi u najširem smislu), od paleontologa kao podred združeni s podredovima S i r e n i a i poglavito fosilnim H y r a c o i d e a (slični nosorozima) u red S u b u n g u l a t a;

R o d e n t i a ili glodavci, I n s e c t i v o r a ili kukcožderi i C h i r o p t e r a ili šišmiši;

C a r n i v o r a ili grabežljivci s podredovima C. P i n n i p e d i a ili morski grabežljivci, t. j. tuljani i morževi, i C. F i s s i p e d i a ili kopneni grabežljivci, t. j. kune, cibetke, medvjedi i »mali medvjedi«, psi, mačke i hijene;

P r o s i m i a e ili polumajmuni i S i m i a e ili A n t h r o p o i d e a ili majmuni. Taj se zadnji red raspada u dva podreda: P l a t y r h i n a ili širokonosni majmuni J. Amerike s dvije familije, H a p a l i d a e (sa čaporcima) i C e b i d a e (s dugim repom, s kojim se omotaju oko grane); zatim C a t a r h i n a ili uskonosni majmuni Starog svijeta opet s dvije familije, C y n o m o r p h i d a e (s glavom sličnom glavi psa, dvije podfamilije s 13 rodova) i A n t h r o p o m o r p h i d a e (slični čovjeku). Zadnja spomenuta familija ima dvije podfamilije: H y l o b a t i n a e s rodovima gibona i A n t h r o p o p i t h e c i n a e s rodovima orang-utana, gorile i pana ili čimpanze.

Danas najčešće svrstavaju polumajmune i majmune u jedan red, tako da sisavci u tom sistemu broje samo dvanaest redova. Povrh toga još i druge znatne izmjene donosi najnovije izdanje Claus-a (l. c., str. 1047—1089). Odijelivši tobolčarske kukcoždere kao poseban red dobiva tri reda tobolčara. Od placentalnih kukcoždera izdvaja jednu vrstu, G a l e o p i t h e c u s v o l a n s, kao poseban »red« (uistinu se ta čudna životinja hrani biljem); to je dakle »problematicum«, t. j. još se ne zna, kamo zapravo spada. Nadalje krezubice razvrstava u tri reda, odvojivši ljuskavce od ostalih i označivši također jedan rod, O r y c t e r o p u s, s dvije vrste kao poseban »red«, odnosno zapravo opet »problematicum« (uistinu je ta životinja po svemu još čudnovatija nego gore spomenuta). Konačno provodi definitivnu diobu reda C e t o m o r p h a u dva posebna reda, t. j. morske krave i kitove s delfinima, uz napomenu, da i kod ovih drugih Kükenthal pripisuje »difiletsko podrijetlo« onim zubatima i onima, koji imaju samo usta (Barten). Ali rilaše, a isto tako i jedini preživjeli rod fosilnih H y r a c o i d e a (uistinu bijedan ostatak, po izgledu više veliki štakor bez repa ili stepni svizac nego nosorog!), stavlja među papkare kao njihov treći i četvrti podred uz lihoprstaše i takoprstaše. Na taj način dobiva u svemu šesnaest redova u razredu sisavaca.

U istom sistemu (v. njegov pregled, Claus, l. c., str. 390) koljeno V e r t e b r a t a broji samo šest razreda, jer su »ribe« dosadašnjeg drugog i trećeg razreda svrstane kao dva podrazreda u novi drugi razred. Međutim to je tek početak velikih izmjena u temeljnoj razdiobi. Čitavo naime koljeno V e r t e b r a t a postaje nešto kao »nadrazred«, koji zajedno s »nadrazredima« A c r a n i a (uistinu samo jedna familija s dva roda i četiri vrste, ib., str. 879, dakle zapravo »problematicum«) i T u n i c a t a (odvojenima od dosadašnjeg koljena mekušaca, ib., str. 388) ima da tvore »podkoljeno« C h o r d o n i a. Ovo pak istom zajedno s »podkoljenima« C h a e t o g n a t a (uistinu samo jedna familija s tri roda i četiri vrste, ib., str. 857, dakle opet »problematicum«) i C o e l o m o p o r a, što kao »nadrazredi« sačinjavaju dosadašnje koljeno ježinaca i E n t e r o p n e u s t a (odvojeni od dosadašnjeg koljena T e n t a c u l a t a, isp. ib., str. 819 ss.), — daje novo šesto »koljeno« D e u t e r o s t o m i a (s drugotnim otvorom za usta). A novo se peto »koljeno« zove P r o t o s t o m i a (s prvobitnim otvorom za usta), što ga kao »nadrazredi« tvore dosadašnja koljena crvâ, člankonožaca, mekušaca i T e n t a c u l a t a, koliko od ovih dvaju zadnjih ostaje nakon spomenutih odvojaka. Čitava pak četiri prva »koljena« novog sistema daje sâmo dosadašnje koljeno C o e n t e r a t a (spužve i korali, uistinu i štošta drugo), koje pod istim imenom postaje prvo »nadkoljeno«, dok su novo peto i šesto »koljeno« udruženi u drugo »nadkoljeno« pod nazivom C o e l o m a t a ili B i l a t e r i a (simetrički izgrađena tjelesa s više šupljina). A svih šest navedenih novih »koljena« sačinjava drugo životinjsko »podcarstvo« pod imenom M e t a z o a, komu kao prvo »podcarstvo« stoji nasuprot dosadašnje prvo koljena P r o t o z o a. Konačno F l a g e l l a t a kao poseban razred ostaju u citiranom pregledu (ib., str. 390) izvan čitavog carstva, premda se u specijalnom dijelu obraduju kao jedan od četiriju razreda »podcarstva« P r o t o z o a (ib., str. 392—398). Inače taj novi sistem broji u cijelom životinjskom carstvu ukupno 43 razreda, uključivši i F l a g e l l a t a.

Iz svega se dade zaključiti, da je zoologija došla u stadij velikog previranja i da je još daleko i od samog otkrivanja svih problema sistematike, a pogotovu od njihovih rješenja. A budući da moderna sistematika nastoji izraditi svoje kategorije na filogenetskoj podlozi (ib., str. 358 s.), to njezina previranja i nje-

zina »problematica«, mala i velika, ujedno otkrivaju jednako stanje u teoriji transformizma. To uostalom otvoreno priznaju i sami autori najnovijeg izdanja Claus-a, kako će se iz dotičnih citata razabrati niže dolje... A to je i bila svrha, da se iznese gornji pregled novog sistema. Paleontologija, koja poglavito dolazi u obzir ovdje za pregled geoloških epoha i perioda, ostaje naime uglavnom pri dosadašnjoj sistematici, kako to dokazuje H. Schmidt u citiranom djelu iz god. 1935. (v. napose str. 4 ss.), dakle nakon najnovijeg izdanja Claus-a iz god. 1932. I to je znak, da je nova sistematika uistinu još u previranju. Međutim i paleontologija ima svojih »problematica«, a H. Schmidt (l. c., str. 6 s.) baš tako ih i naziva, i to s otvorenim priznanjem, da se još ne zna, kamo zapravo spadaju. Ali on ih ne označuje niti kao »nadrazrede« niti kao »redove« nego kao familije: Archaeocyathidae, Receptaculidae, Hyolithidae, Conulariidae, Tentaculidae i dr. Inače sve su to oblici bez predstavnika među sadašnjom faunom, a većinom su izumrli već u paleozoiku. Ovamo donekle ide i čitavi jedan razred »riba«, Placodermi, koji je u istom razdoblju izumro sasvim, a ima poseban položaj: to su »ribe oklopnjače« (isp. također Claus, l. c., str. 922: »krajnje nastrani riblji oblici«). S druge pak strane u novom sistemu spomenuti »nadrazredi« Chaetognatha, Tunicata i Acrania nemaju svojih predstavnika među fosilima, osim možda prvi, dok drugi i treći uopće se ne mogu fosilizirati (H. Schmidt, l. c., str. 6).

Općenito se o ostalom paleontološkom inventaru geoloških slojeva može reći slijedeće. Vertebrata i Cormophyta pojavljuju se razmjerno kasno i u svojim razredima nastupaju više ili manje postepeno. Invertebrata se pojavljuju veoma rano i upravo odjednom s predstavnicima svih svojih sedam koljena. Thallophyta naprotiv nastupaju razmjerno kasno, u okviru svojih šest koljena veoma rastrgano i uopće nepotpuno, jer se među fosilima ne spominju: čitavo prvo koljeno Mixophyta, zatim drugi razred drugog koljena Schizophyta i prvi razred trećeg koljena Zygophyta. Istina je doduše, da se ostaci flore dadu teže sačuvati nego faunistički.

Danas geolozi razlikuju šest epoha ili razdoblja: azoik, eozoik, paleozoik, mesozoik, kenozoik i antropozoik; zadnje se četiri epohe dijele u periode ili doba u većem ili manjem broju. Prema vremenskom trajanju pojedinih epoha na temelju radiološkog mjerenja njihova kamenja (84) znanstvenjaci zaključuju, da fosili zadnjih triju epoha daju vjerniju sliku tadašnjeg života na zemlji nego fosili prvih triju epoha. To pogotovu vrijedi za floru.

I. **Azoik ili arhajska epoha:** prvo formiranje zemaljske kore.

Sigurnih tragova života nema, ali je ipak moguće, da je ostataka od organizama bilo i u tim slojevima.

(84) Vidi bilješku na koncu Pregleda.

To se dade zaključiti: ponajprije iz njihova enormnog vremenskog trajanja, tijekom kojega su se eventualni fosili mogli istrošiti sasvim i tako naprosto nestati, a zatim iz napadnog rasporeda zooloških fosila u drugom razdoblju i u prvoj periodi trećeg razdoblja.

II. **Eozoik ili proterozoik algonkij ili prekambrij:** prvi sigurni tragovi života.

Fitoloških fosila nema.

Zoološki fosilni inventar sadrži predstavnike od Invertebrata, i to iz prvog, drugog i — sedmog koljena.

III. **Paleozoik ili primarna epoha:** prvo nabiranje zemaljske kore. To su sadašnje osamljene i erozijom istrošene i nivelirane gore, pa sada većinom tvore veoma prostrane visoravni, kao što su na pr. Harz u Njemačkoj, Appalachian u S. Americi, Dekan u Pr. Indiji i dr.

Geolozi dijele to razdoblje u pet perioda ili doba: kambrij, silur, devon, karbon i perm.

U flori su ispočetka zastupane samo neke »alge«. Od devona dalje nastupaju iz koljena Cormophyta gotovo svi razredi papratnjača i golosjemenjača, a njihove ogromne šume, od kojih potječu sadašnje naslage kamenog ugljena, obilježuju napose tri zadnje periode.

U fauni su već u kambriju zastupana sva koljena, a od silura dalje i svi razredi od Invertebrata. Koljeno pak Vertebrata nastupa postepeno, i to samo sa svojim nižim razredima do uključivo gmazova.

1. — **Kambrij.**

Tada se pojavljuju prvi fosili flore, i to predstavnici od Thallophyta iz četvrtog koljena ili morskih »smeđih alga«.

Među faunističkim fosilima zastupano je s više ili manje svojih kategorija — svih sedam koljena od Invertebrata, a također se pojavljuje prvi predstavnik osmog koljena Vertebrata, i to prva »riba« (Eoichthys howelli) iz spomenutog sasvim izumrlog razreda Placodermi. Kao u eozoiku svi pripadaju morskim stanovnicima.

Sigurno već od eozoika, ali svakako od kambrija dalje kroz sva ostala doba i razdoblja, većina od Invertebrata izgrađuju u morima čitave gore svojim okosnicama i školjkama, a te su gore izmjenom položaja vodenih i kopnenih masa došle i na površinu zemlje; tako su na pr. nastali i zlatni slojevi našeg Velebita (prof. Poljak u »Prirodi«).

Samo jedan rod, Globigerina, iz koljena Protozoa pokriva sada svojim vapnenastim ljušturicama oko 29% cjelokupnog morskog dna, t. j. oko 105 milijuna km² (Claus, 1. c., str. 328)!
Iz istog koljena jedan drugi rod, Fusulina, po obliku i veličini otprilike jednak zrnu žita, svojim je ljušturicama za gornjeg karbona i za perma izgradio u srednjoj Aziji naslage vapnenca, debele više od 1.000 metara (H. Schmidt, 1. c., str. 9 i Fig. 5 na str. 14).

2. — **Silur.**

Tu periodu geolozi danas dijele u dva odsjeka: donji, stariji ili ordovicij, i gornji, mlađi ili gotlandij.

U fosilnoj fauni zastupana su ne samo sva koljena nego i svi razredi svih sedam koljena od Invertebrata u najvećem obilju oblika. K tome pridolaze još i prva tri razreda osmog koljena Vertebrata, t. j. »ribe« u najširem smislu, ali u oskudnim ostacima; njihov pak sasvim izumrli razred Placodermi u to je doba u punom razvoju. Svi oblici pripadaju morskim stanovnicima, osim nekih predstavnika sedmog koljena Arthropoda kao prvih kopnenih životinja, a to su škorpioni.
Od silurske faune sve vrste i gotovo svi rodovi su izumrli i većinom pripadaju izumrlim familijama i redovima (a spomenute »ribe oklopnjače« čak i izumrlom razredu). Tako već u ostalim paleozoičkim periodima, kad ostaju u bitnosti iste šire kategorije životinjskog carstva, u njima nastupaju i novi rodovi i nove familije (Zittel). Najveću raznolikost i najveće promjene svojih oblika očituju peto i šesto koljeno, t. j. Molluscoidea i Mollusca.

3. — **Devon.**

U flori se pojavljuju prvi sigurni predstavnici kopnenih biljki, a pripadaju sedmom i najvišem koljenu Cormophyta, i to poglavito njegovom potkoljenu Archegoniatae.

U to najme doba počinje njegov nadrazred papratnjačâ. Ali nastupa i potkoljeno Anthophyta ili cvijetače, i to svojim nadrazredom Gymnospermae ili golosjemenjačama.

U fauni razvijaju veliku raznolikost »ribe« u širem smislu, t. j. prva tri razreda osmog i najvišeg koljena Vertebrata, a počinje također njegov četvrti razred, t. j. vodozemci.

4. — **Karbon.**

Među fitološkim fosilima možda je iz potkoljena Archegonitae zastupan nadrazred mahovinâ, dok njegov nadrazred papratnjača nastavlja svoj bujan razvoj iz prethodnog devona.

Iz potkoljena cvjetačâ nadrazred golosjemenjačâ također je u velikom zamahu života.

Među zoološkim fosilima počinju gmazovi, dakle peti razred koljena Vertebrata, pa zajedno s vodozemcima iz devona nastavlja svoj razvoj u slijedećoj periodi.

5. — **Perm.**

U flori se u to doba (ako ne već u prethodno doba) pojavljuju prave gljive, t. j. drugi razred šestog koljena od Thallophyta. Inače su papratnjače još uvijek u punom zamahu života, a među golosjemenjačama počinje razred Coniferae ili četinjače (»crnogorica«).
Već u karbonu i onda jednako u permu razvija među Invertebrata bogatu raznolikost svojih nižih kategorija podrazred Insecta ili zareznika iz razreda Tracheata u sedmom koljenu Arthropoda ili člankonožaca.

IV. **Mezozoik ili sekundarna epoha:** izmjenično proširivanje vodenih i kopnenih masa.

Geolozi dijele to razdoblje u tri periode ili doba: trias, jura i kreda. U izgradnji tih formacija, napose krede, veliku ulogu imaju raznovrsni predstavnici ne samo morskih Invertebrata (v. gore pod III. 1.) nego i neki zastupnici od Thallophyta, koji su uopće zajamčeni istom u mezozoiku.

Što se pak tiče sedmog i najvišeg koljena Cormophyta, iz njegovog potkoljena Archegoniatae nadrazred papratnjača daje još znatno obilježje (početnom) mezozoiku.

Iz potkoljena Anthophyta ili cvijetača nadrazred golosjemenjača svakako prevladava u triasu i juri.

Istom u srednjoj kredi počinje drugi nadrazred cvjetača, t. j. Angiospermae ili krijosjemenjače kao najviši nadrazred sedmog koljena. A nastupa odmah s velikim obiljem oblika iz oba svoja razreda.
U pogledu faune mezozoika valja općenito istaknuti, da su koljena od Invertebrata doživjela velike izmjene. Brojne su njihove kategorije iz paleozoika izumrle i sasvim ili većim dijelom, a neke su opet zastupane po sasvim novim rodovima i familijama. To vrijedi za drugo, treće, šesto i sedmo koljeno. U osmom pak koljenu Vertebrata kroz čitav se mezozoik ističu razredi vodozemaca i gmazova. Prvi se u tom razdoblju odlikuju orijaškim oblicima. Drugi su obilježeni djelomice također gigantskom veličinom, a općenito čudnovatom raznolikošću svojih tipova i tolikim njihovim mnoštvom, da naprosto vladaju vodom, kopnom i zrakom.
U mezozoiku konačno počinju razredi i sisavaca i ptica.

1. — **Trias.**

U najgornjim slojevima tog doba pojavljuju se najstariji nedvojbeni sisavci, i to kao isključivo fosilan red s jednom familijom: Allotheriidae ili Multituberculata s rodovima Tritylodon (u južnoj Africi) i dr.
To su možda pređi sadašnjih Monotremata ili Ovomammalia, t. j. prvog podrazreda i ujedno prvog reda razreda sisavaca.

2. — **Jura.**

Toj periodi pripadaju tri isključivo fosilna reda: Triconodonta, Symmetrodonta i Pantotheria, a stoje otprilike na organizacijskom stepenu tobolčara, ali ipak nijesu pravi tobolčari. Red je Pantotheria otkriven u Engleskoj, a smatra se nediferenciranim oblikom (odatle mu i ime!), iz kojega da u divergentnim pravcima vjerojatno proizlaze i pravi tobolčari i placentalni sisavci. U gornjim se slojevima pojavljuje prvi predstavnik razreda pticâ, i to njihov isključivo fosilni rod Archäopteryx.

3. — **Kreda.**

U to doba počinju placentalni sisavci, i to s redom Insectivora, kojega je isključivo fosilni rod Deltatherium otkriven u Mongoliji.

V. **Kenozoik ili tercijarna epoha ili tercijar:** drugo nabiranje zemaljske kore. To su sadašnje visoke i ulančene gore alpinskog tipa kao na pr. Alpe, Himalaja, Kordiljere i dr.
Geolozi u novije vrijeme dijele to razdoblje u pet perioda ili doba: paleocen, eocen, oligocen, miocen i pliocen.
Među Invertebrata čitavi su redovi iz trećeg i šestog koljena izumrli sasvim.

Među Vertebrata vodozemci i gmazovi jako su nazadovali, pa njihove razrede kao i koljena od Invertebrata zastupaju samo još predstavnici onih redova, koji i sada postoje. Naprotiv se namjesto gmazova jako proširuju ptice i još više sisavci. Ovi posljednji razvijaju veoma veliko bogatstvo oblika i proživljuju njihovo veoma brzo preobrazivanje. Fosilni majmuni posebno će biti registrirani u II. svesku (o čovjeku) u vezi s antropološkim transformizmom.

1. — **Paleocen.**

U toj i slijedećoj periodi ističu se dva isključivo fosilna, dakle potpuno izumrla reda placentalnih sisavaca: Creodontia i Condylarthra-Amblypoda. Imadu mnogo zajedničkih biljega, pa su tipični primjeri nediferenciranih oblika. Iz njih proizlaze sadašnji redovi grabežljivaca, papkara i potpapkara.

2. — **Eocen.**

Istom u toj periodi posebno se ističe prvi razred šestog koljena od Thallophyta, t. j. »alge zelene« ili u užem smislu.
Isto tako istom se u to doba pojavljuju prvi pravi tobolčari, t. j. drugi podrazred i ujedno drugi i treći red iz razreda sisavaca, a uporedo s njima također redovi krezubica, glodavaca i šišmiša iz trećeg podrazreda, t. j. između placentalnih sisavaca, kojima pripadaju i svi dalje navedeni redovi. Glodavci odmah nastupaju u sadašnjim svojim familijama.
Inače pak u eocenu počinje bujno diferenciranje paleocenskih sisavačkih redova Creodontia i Condylarthra-Amblypoda.

Creodontia.
Taj se fosilni red već u donjem eocenu diferencira u tri fosilna podreda: Eucreodi, Pseudocreodi i Acreodi, koji onda daljnjom specijalizacijom proizvede niz ogranaka i različite skupine čitavih familija, od kojih mnoge postoje sve dosada, t. j. kopneni i morski grabežljivci, a i neki papkari.
Fosilni podred Acreodi jest ishodište za sadašnji podred takoprstaških papkara te se u srednjem i gornjem eocenu u Evropi i S. Americi diferencira u pet fosilnih familija: tri su izumrle sasvim u oligocenu, a dvije, i to svinje i deve, ostaju dosada. Ostale familije tih papkara slijede kasnije.
Condylarthra.
Taj podred fosilnih papkara jest izvor sadašnjeg podreda lihoprstaških papkara. Tijekom eocena odmah se diferencira u svih pet svojih fosilnih izumrlih i sadašnjih familija: Titanotheriidae, Chalicotheriidae, Tapiridae, Equidae i Rhinoceridae s veoma brojnim i kurioznim oblicima. Prve su dvije familije izumrle sasvim, a ostale tri postoje sve dosada.
Amblypoda.
Taj podred vjerojatno je ishodište za sadašnji red »potpapkara«, te se početkom eocena u Africi diferencira u daljnja tri podreda: Hyracoidea, morske krave i rilaše ili slonove u najširem smislu.

3. — **Oligocen.**

Među takoprstaškim papkarima pridolaze dvije nove familije: žirafe u S. Americi i patuljasti jeleni u Evropi.
U glavnoj liniji nosoroške familije lihoprstaških papkara pojavljuje se čitav niz novih rodova u Evropi, S. Americi i u srednjoj Aziji, među njima Baluchitherium u trećem spomenutom kraju. To je najveći kopneni sisavac uopće, visok otprilike 6 m.

Među rilašima prvobitnu familiju glavne linije nasljeduje u srednjem oligocenu nova familija Elephantidae, koja traje sve dosada. Početni oblik imade dvostruki par kratkih kljova i malo rilo.

4. — Miocen.

U donjem miocenu među takoprstaškim papkarima iz familije patuljastih jelena proizlazi fosilna familija jelena, iz koje se onda u srednjem miocenu izdvaja familija šupljorožaca.

Među lihoprstaškim papkarima u glavnoj se liniji konjske familije pojavljuje najmlađa podfamilija Equinae u S. Americi. Njezini rodovi imadu na prednjoj i stražnjoj nozi najprije tri prsta, a kasnije samo jedan.

Među rilašima u familiji Elephantidae iz oligocenskog roda »starog mastodonta« nastaje u donjem miocenu u Indiji rod »polumastodont«, a od ovoga potječe u srednjem miocenu rod mastodont. Taj se u mnogim vrstama proširuje po čitavoj zemlji; uz primjereno rilo imade jedan par duljih gornjih i jedan par kraćih donjih kljova.

5. — Pliocen.

Među takoprstaškim papkarima u donjem pliocenu pridolazi nova i zadnja familija, nilski konji, s jedinim rodom sve dosada. Počinje u Indiji, a u gornjem pliocenu već je taj rod proširen po sjevernoj Africi i po južnoj Evropi. U to se doba iz S. Amerike proširuju po Aziji deve i žirafe.

Fosilna se takoprstaška familija šupljorožaca u pliocenu diferencira u svoje podfamilije: goveda, ovce-koze i antilope.

Među lihoprstaškim papkarima u konjskoj se podfamiliji Equinae diferencira više rodova, među njima u Aziji, Evropi i Africi Hipparion kao zadnji rod, koji je još bez izuzetka troprst, a tijekom pliocena izumire sasvim. Od njega potječe rod Equus: najprije se pojavljuje u Indiji, a neki su njegovi najstariji eksemplari još troprsti, dok većina ih imade već samo jedan prst, t. j. kopito.

Isto u pliocenu počinje treća lateralna nosoroška podfamilija, Elasmotheriinae, koja imade sličnu sudbinu kao prve dvije lateralne iz eocena i oligocena, t. j. kratkog je vijeka, jer izumire sasvim već u srednjem diluviju. Njezin je mlađi rod Elasmotherium specijaliziran za arktičku klimu. Među rilašima se iz mastadonta u južnoj Aziji razvija rod Stegodon. Taj više nema donjih kljova, a iz njega proizlazi rod Elephas, koji jedini predstavlja slona u užem smislu i od svih rilaša ostaje sve dosada.

U to doba, t. j. najkasnije pri svršetku pliocena, ako ne već uopće u gornjem pliocenu, drže danas općenito, da je živio na zemlji čovjek (v. II. svezak o antropološkom transformizmu, u dijelu o kritici njegovog paleontološkog dokaza).

VI. **Antropozoik ili kvarterna epoha ili kvarternar:** kolebanje, i to vjerojatno uslijed pomicanja polova zemlje, između trajnijeg pada i porasta temperature u umjerenom pojasu, a između vlage i suše u tropskom pojasu.

Takvog je kolebanja bilo i u nekim periodama paleozoika, napose u permu i to iz istog uzroka, tako da je tada na pr. na sadašnjim arktičkim otocima Spitzberg vladala tropska klima s bogatom florom i faunom, a u umjerenom pojasu južne hemisfere bilo je ledenjaka. Nešto se slično opetovalo u antropozoiku: kroz njegov znatan odsjek Sibirija je imala blagu klimu i bila bez ledenjaka, dok su čitava Skandinavija i sjeverna Njemačka s Engleskom kao i čitavo alpinsko područje poput najvećeg dijela S. Amerike bili pritisnuti debelim ledenim oklopom.

I u kvarternaru naime sigurni su tragovi velikog ohlađivanja atmosfere: u prvom redu morene, t. j. »rijeke kamenja«, što ih ledenjak ispod sebe stvara svojim puzanjem s vrhova gore u dolinu, i koje ostaju nakon njegovog otapljanja; zatim ostaci arktičke flore i faune, a sve to u krajevima, gdje sada nema ni ledenjaka ni polarne tundre. Međutim to nije bilo jedinstveno »ledeno doba«, nego se nekoliko takvih ohlađivanja atmosfere ili glacijara izmjenjivalo s interglacijarima, t. j. s porastom temperature, i to otprilike do visine, koja obilježuje konac pliocena, kako svjedoče dotični ostaci flore i faune. U Evropi se ove klimatske razlike dadu približno ovako isporediti: srednja je godišnja temperatura prema sadašnjih 11° C iznosila na koncu pliocena i u kvarternarnim interglacijarima oko 14° do 15° C, a u glacijarima oko 6° do 7° C. U tropskim krajevima istodobno su se izmjenjivali pluvijari i interpluvijari.

Odatle potječe razdioba antropozoika u dvije veoma nejednake periode. Prva obuhvata sve glacijare, interglacijare i zadnji postglacijar ili prelazni odsjek. Zove se ledeno doba ili diluvij prema prvobitnoj i netočnoj isporedbi tog vremena s općim potopom ili također pleistocen, jer se nekoć čitava ta perioda pribrajala kenozoiku kao njegovo šesto doba ili nastavak pliocena. Drugoj periodi pripada sasvim kratak odsjek vremena od nekih 20.000 godina, što je protekao od svršetka postglacijara do danas, a zove se aluvij ili holocen ili »geološka sadašnjost«.

U vezi sa spomenutim vremenskim trajanjem aluvija treba još dodati slijedeće. Apsolutna, t. j. u godinama izražena, kronologija geoloških epoha i perioda nedavno se počela izračunavati radiološkim mjerenjem fosilnog kamenja (84a). Općenito se smatra pouzdanom,

(84a) Ovo mjerenje imade oslon u ovim činjenicama:

Mnogi se procesi u prirodi zbivaju po zakonu, koji se dade prikazati izrazom $y = k \cdot e^{cx}$. Ovim se zakonom može predočiti rast šume, razmnažanje bacila, raspadanje radioaktivne tvari i t. d.

Uran (Ur) je možda najznatnija radioaktivna tvar. On emitira tako zvane alfa čestice. One su pozitivno nabijene jezgre plemenitog plina helija (He). Istovremeno s emitiranjem alfa čestica zbiva se unutar samog urana proces, koji

odnosno barem pouzdanijom od dosadašnjih računa na drukčijoj osnovi: »Radioaktivne tvari otvaraju put do određivanja starosti zemlje i njezinih razvojnih odsjeka, a njegova sigurnost i točnost daleko nadmašuje prijašnje pokušaje procjenjivanja (iz riječnog naplavljivanja soli u oceane i iz oceanskih taložina). Budući da se raspadanje urana i torija u helij i olovo odvija poznatom brzinom, to se iz omjera množine olova prema množini radioaktivnih izvornih tvari (Muttersubstanzen, t. j. urana i torija) u određenome mineralu može zaključiti, kolika je apsolutna starost geološke formacije, koja sadrži taj mineral« (Claus, 1. c., str. 359). Brojke, koje o starosti geoloških formacija navode zastupnici spomenutog radiološkog mjerenja fosilnog kamenja ipak variraju. Pri tome je napadno, da se uglavnom podudaraju u procjeni najstarijih i najmlađih epoha, dok za srednja razdoblja, paleozoik i mezozoik, postoje znatne razlike. Prema ovom računanju dobiva se ova procjena izražena u milijunima godina: azoik 1.000; eozoik 500; paleozoik 360 (kambrij 70, silur 130, devon 50, karbon 85, perm 25); mezozoik 125 (trias 25, jura 35, kreda 65); kenozoik 96 (paleocen 33, eocen 27, oligocen 18, miocen 12, pliocen 6); antropozoik ¾ ili oko ½, t. j. prema broju glacijara, o kojem ne postoji jedinstveno mišljenje.

u konačnici ima za posljedak, da od elementa urana postane nov elemenat radium olovo (Pb).

Čitav se proces, kako smo to na početku spomenuli, zbiva po eksponencijalnom zakonu. Taj zakon ima ovdje slijedeći oblik: $n = n_0 e^{-\alpha t}$, gdje t (tempus) označuje vrijeme raspadanja radioaktivne tvari; veličina »a« je konstanta koja je svojstvena samom procesu, ali ne ovisi od vanjskih uslova raspadanja; brojka **e** je baza prirodnih logaritama (e =2,718 . . .); n_0 = početni broj atoma, dok **n** označuje broj atoma iza nekog vremena.

Na temelju gornjeg zakona može se izračunati tako zvano polovično vrijeme i srednje trajanje života radioaktivne tvari. Polovično vrijeme je onaj vremenski razmak, koji mora proći, da postane $n = \frac{n_0}{2}$. Srednje trajanje života je t 1/a, tada iz zakona $n = n_0 \cdot e^{-\alpha t}$ izlazi, da je $n = \frac{n_0}{e}$.

Budući da svi slojevi zemljine kore sadrže radioaktivne tvari za koje se drži, da potječu od uranskih sastojina kamenja, to se prema tome iz posljedaka procesa raspadanja radioaktivne tvari može zaključiti na trajanje postojanja dotične tvari. Kao što smo to prije spomenuli, kod raspadanja urana nastaje među ostalim helij i olovo. Stavimo li omjer He/Ur i Pb/Ur, tada se iz ovih omjera može zaključivati na vremensku duljinu raspadanja radioaktivne tvari. Ipak nam omjer He/Ur daje minimalni vremenski razmak, jer se helij, budući da je plin, gubi iz minerala. U drugu ruku nam omjer Pb/Ur daje maksimalni vremenski razmak, jer postoji mogućnost pridolaska olova iz drugih tvari uslijed taloženja. Razlike, koje nastaju pri takovim proračunavanjima iz omjera olova i urana odnosno helija i urana za isti mineral, iznose ogromne brojke, koje premašuju stotine milijuna godina.

Za navedene brojke nose dakako odgovornost radiolozi. Time u vezi treba naročito istaknuti, da danas već postoji ozbiljni pokret znanstvenjaka, koji drže, da je izračunavanje starosti geoloških perioda radiološkim mjerenjem fosilnog kamenja neispravno. U tom pogledu treba napose spomenuti članak O. Mucka: »Radium Uhr zeigt falsch« (»Natur und Kultur« 1939, H. 1, str. 13—16). U tom članku podvrgava on reviziji sav postupak stavljanja u vezu raspadanja radioaktivnih tvari sa geološkom starosti slojeva zemlje.

Bit Muckovog razlaganja ima slijedeći sadržaj: Ako je neki sloj nastao taloženjem tvari, što je rijeka nosi u more, tad je dotični mineral, koji se tu obara, morao već davno prije nastati na površini zemlje skrućivanjem magne. Sadržaj radium olova u tom mineralu dopušta jedino, da zaključimo, prije kojeg se vremena skrućivanje dogodilo, a ne daje nikakvog podatka o tome, kad je dotični geološki sloj nastao. Drugim riječima, omjer radium olova daje mineralošku starost neke tvari a ne geološku. Prema tome su geološke starosti slojeva sigurno manje od onih, koje daje »radium-sat«. Može dakle biti, da je ta geološka starost i bitno manja od starosti samog minerala, pa to dovodi u pitanje one teorije, koje računaju s ogromnim starostima geoloških slojeva.

On svoj članak završava ovako:

»Mi možemo potpunim pravom reći: Geološki radium-sat ne pokazuje pravo. Neispravan je za paleontologa, neispravan za geologa, koji bi htio iz njega pročitati geološku starost morskih sedimenata, i time dati paleontologu i biologu podršku za postavljanje vremenskih tabela, u kojima nekoliko stotina milijuna godina ne znače gotovo ništa.

Ona znanstvena epoha, koja je u Lyellu imala svoga reprezentativnog geologa, a u Darwinu i Haeckelu glavne širitelje svoga biološkog nazora na svijet, koja je stoga trebala izvanredno duge vremenske razmake i zato ih je i prihvaćala, gdjegod su se mogli i naslutiti — ta epoha će valjda brzo biti pri koncu. Postaje pomalo nemodernom i mora ustupiti mjesto novom naziranju, po kojemu povijest zemlje

i života na zemlji ne izgleda više kao konzervativni pužev hod, nego više sliči jednom uzbudljivom junačkom eposu.«

Slijedi dakle, da se o starosti geoloških formacija zemlje ne može ništa definitivno ustvrditi.

K. v. Zittel, Grundzüge der Paläontologie, 4. Auflage (neubearbeitet von F. Broili und M. Schlosser), 2 Bde, München—Berlin 1924; napose Bd I, str. 7—9 (opći fosilni inventar pojedinih geoloških epoha i perioda) i čitavi Bd II. (Mammalia); H. Schmidt, Einführung in die Paläontologie, Stuttgart 1935.; R. Hertwig, Lehrbuch der Zoologie, 5. Auflage, Jena 1900.; C. Claus, Lehrbuch der Zoologie, 10. (von K. Grobben und A. Kühn) neubearbeitete Auflage, Berlin—Wien 1932.; R. R. v. Wettstein, Handbuch der systematischen Botanik, 2. umgearbeitete Auflage, Leipzig und Wien 1911.

§ 22. MIŠLJENJA O POSTANKU ŽIVIH BIĆA

S obzirom na ovo pitanje postoje u glavnom dva stajališta. Jedno hoće, da se organski život razvio iz anorganske tvari (generatio aequivoca et spontanea), a drugo traži postanak prvog života u direktnom Božjem stvaralačkom činu.

1. — **Teorija samorodstva** (gen. spontanea) **i raznoznačnog ili nazovirođenja** (generatio aequivoca).

a) Teorija samorodstva uči, da je prvi organizam nastao iz anorganske materije, iz samih sila materije, koja se unutarnjom nuždom preoblikuje.

α) U starini su tako držali stari jonski filozofi Tales, Anaksimen, Diogen od Apolonije. Oni su učili evolucionistički transformizam, t. j. opstojnost pratvari, koja se iznutra diferencira, preobrazuje u različite druge stvari. — Napose je Anaksagora učio nauku sličnu modernoj teoriji descedencije. Početak naime organskog života uopće nalazio je u mulju ili u moru, a čovječjeg u životinji. — ἐξ ἀλλοιεδῶν ζώων ὁ ἄνθρωπος ἐγεννέθη — Empedoklo opet drži, da su se najprije biljke, a onda životinje razvile iz zemlje. On također već uči borbu za opstanak. — Aristotel je učio, da se niže životinje rađaju iz gnjilog, rastvorenog biljnog tkiva, gliba i slično. — Isto je učila atomistička škola i njeni sljedbenici Demokrit, Epikur, Lukrecije, Plinije. — Na istom stajalištu stoje neoplatonici i o njima ovisna arapska filozofija 10 st.

β) U novije doba traže samorodstvo (autobiogenesis), kao postulat znanosti oni, koji se ustručavaju priznati i naći uzrok prvog organizma u Bogu.

Tako R. Hertwig: »Tko prema astronomskim naukama zastupa mišljenje, da je naša zemlja jednoć bila u užarenom plinovitom stanju te se samo malo po malo ohlađivala, mora dopustiti, da život na zemlji nije od vijeka postojao, nego je jednoć imao početak. No ako on nadalje ne će, da za objašnjenje toga privuče svrhunaravni stvoriteljni čin ili samovoljno postavljene hipoteze, kao što je ona o prenošenju živih klica s drugih zvijezda po meteorima, to mu preostaje samo hipoteza, da su se po zakonima afiniteta ili kemijske lučbene srodnosti rastavili spojevi ugljika, kisika, vodika, sumpora i dušika, da proizvedu živu supstanciju. Ovaj proces naziva se prarađanje (Urzeugung, rađanje bez oplodnje). Tako hipoteza o prvom postanku života po rađanju bez oplodnje (Urzeugung) prima oblik logičkog postulata« (Lehrbuch der Zoologie[15] 1931, 125). — R. Hesse: »Prihvaćanje samorodstva (Urzeugung) ostaje postulat našeg prirodoznanstvenog mišljenja« (Der Tierkörper als selbständiger Organismus, 1910, 5). — O. Hertwig: »Prihvaćanje samorodstva (Urzeugung) jest za istraživača prirode, koji dopušta hipotezu evolucije, filozofska potreba« (Allgemeine Biologie[7] 1923, 2171). — E. Haeckel: »Mi dopuštamo, da ovaj događaj (postanak prvih monera samorodstvom), dok još nije direktno zapažen ili pokusom opetovan, ostaje čista hipoteza. No ipak ja opetujem, da je ova hipoteza neophodna potreba, da povijest naravnog stvaranja bude suvisla.« I opet: »Ako ne dopuštate hipotezu samorodstva, to se u ovoj jedinoj točki razvojne teorije morate uteći čudu svrhunaravnog stvaranja« (Natürliche Schöpfungsgeschichte[3] [1872] 309). — B. Lidforss: »Ako se ne obaziremo na mitsku povijest stvaranja, to s obzirom na podrijetlo organizama postoje samo dvije mogućnosti: ili su oni na naš planet preneseni izvana iz svemira ili su nastali na našoj zemlji i to samorodstvom (Urzeugung) ili po generatio aequivoca« (Protoplasma. Kultur der Gegenwart III/4, 4, [1915] 271.) — C. Naegeli: »Ako u materijalnom svijetu sve stoji u uzročnoj povezanosti, ako se sve pojave zbivaju naravnim putem, to moraju i organizmi, koji se iz istih tvari sastavljaju i konačno se opet u iste raspadaju, iz kojih sastoji anorganska priroda, u svojim praoblicima potjecati iz anorganskih spojeva« (Mechanischphysiol. Theorie der Abstammungslehre. 1884). — W. Migula: »Premda mi s prirodoznanstve-

nog stajališta tražimo samorodstvo (Urzeugung) kao početak života, jer stvoriteljni čin uopće ne može biti predmet znanstvenoga istraživanja, ipak ne smijemo propustiti bez pažnje, da nijedno pozitivno opažanje ne govori za opstojnost samorodstva« (Pflanzenbiologie[2] [1928] 5).

b) Ublažena teorija samorodstva nalazi se u onim sistemima, koji uče, da je tvar, materija, već po sebi, od početka oživljena. To su t. zv. hylozoisti. Ti sistemi jesu: Heraklitov panzoizam, panpsihizam, a u novije doba nauka o panperingenesi, koju su učili Haeckel, Wundt, Paulsen, Haake, Rockoll.

c) Teorija raznoznačnog ili nazovi-rođenja (generatio aequivoca). S teorijom samorodstva, koja, kao što smo vidjeli, uči, da su barem prvi organizmi nastali iz anorganske tvari, i to ili nuždom ili slučajno (autobiogenesis), ne smije se zamjeniti teorija ili nauka o t. zv. nazovi-rođenju (generatio aequivoca), koja je bila gotovo jednodušna nauka starih i filozofa i fizika. Po njoj su oni učili, da su organizmi izašli i da još uvijek izlaze, barem neki, iz anorganske tvari, a osobito iz trule, gnjile materije, koja je jednoć bila živa. No ovi organizmi nisu nastali sami od sebe (sponte) nego uzročnim utjecajem zvjezdanih duhova, anđela (ili i samih zvijezda, koje utječu silama, koje su im baš za to dane) te ostvarenjem (actuatio) onih moći, koje su pohranjene u materiji (rationes seminales po sv. Augustinu). Ovi su dakle auktori mimo same tvari tražili drugi tvorni uzrok, koji je iz moći materije proizveo život. Budući da je taj uzrok druge vrste ili roda, nego je proizvedeni učinak, to se proces, kojim je nastao taj prvi život, zove generatio aequivoca (raznoznačno rođenje) u opreci prema naravnom rađanju, gdje je uzrok i učinak iste vrste, pak se zato zove generatio univoca (jednoznačno rođenje).

Patristička i skolastička filozofija polazila je s biblijskog izvještaja, po kojem je sav organski i anorganski svijet učinak Božjeg stvoriteljnog čina, no njezini su zastupnici ipak držali, da je s tim izvještajem spojiva Aristotelova nauka o postanku gmazova po raznoznačnom rođenju (generatio aequivoca) i o preoblikovanju životinja, pače i stoička nauka o praklici u tvari. Tako su na pr. poput Aristotela (85), Albert Veliki, Sv. Toma (86), Suarez

(85) De animalium hist. V. VI.
(86) Isp. 1. q. 45 a. 8 ad 3; q. 70 a. 3 ad 3; 9, 73 a 1 ad 3 q. 91 a 2 ad 2

i mnogi drugi držali, da male životinjice, muhe, buhe, crvi, pače i žabe i zmije i mnoge biljke, nastaju bez roditeljskog rađanja iz nežive materije, i to najviše iz organske, koja se raspada. Premda su bili uvjereni, da su organizmi oduhovljeni i stoga bitno savršeniji od nežive tvari, ipak su držali, da oni tako nastaju, jer se činilo, da to posvjedočuje iskustvo, budući da njihovih malenih jajašca i klica nijesu mogli pronaći. No oni nijesu, kao prirodoznanstvenjaci modernog doba, učili čisto samorodstvo (g. spontanea), jer oni nijesu uzimali materiju kao jedini uzrok života, nego su kraj toga slijedeći Aristotela tražili uzročno sudjelovanje zvijezda, kojima su pripisivali neku opću uzročnost i utjecaj na zemaljske stvari, i za koje su držali, da i u pitanju nastanka navedenih organizama zamjenjuju rađalačku silu ili snagu. Ovo nam se mišljenje dakako čini danas čudnim, no ono barem spasava načelo dostatnog uzroka. Treba istaći, da su još do 19. st. mnogi znanstvenjaci držali, da nesavršeni organizmi, barem infusorije i bakterije, nastaju, ako i ne iz posve anorganske materije, a ono iz organske, koja je već mrtva i gnjila.

Ovu nauku o raznoznačnom rađanju (generatio aequivoca) učili su stari gotovo općenito do 17. vijeka.

2. — **Mišljenje o neposrednom stvaranju prvog života.**

Svi katolički filozofi i bogoslovi danas općenito uče, da je Bog neposredni uzročnik prvog života. T. j. ne samo posredni, kao da je samo stvorio materiju, iz koje su za tim nastali organizmi, nego tako, da je Bog sam proizveo životni princip ili počelo. No ne tvrdimo time, da je Bog tako neposredni začetnik organizama, da je on sam proizveo sav organizam, t. j. materiju sa životnim počelom ili principom. Dosta je, da je Bog životni princip, dušu, proizveo u materiji, koja je već postojala i bila je za primitak toga počela već dostatno spremljena ili udešena (disposita). Dakako to proizvođenje životnog principa ili duše biljki i životinja nije bilo i ne može se zvati pravo stvaranje. Duše naime biljki i životinja zavisne su u samom svome nastajanju (in fieri) o materiji, te stoga one ne bivaju proizvedene iz ništa, što spada na pojam stvaranja.

Opaska: O kozmičkom izvoru ili podrijetlu života.

Uz katoličko mišljenje o Božjem proizvedenju prvog života u okviru teorije o samorodstvu i raznoznačnom rođenju postoji i treća hipoteza, koja uči, da su prve klice organizama pale na zemlju iz sve-

mirskih prostora. Najviše zastupnika toga mišljenja uči bilo šutke bilo izričito, da je život vječan. Neki od njih drže, da su životne klice došle k nama preko meteora, u kojima su bile sadržane. To su mišljenje zastupali W. Thompson, Helmholtz i E. Quinet. Smatrajući ovakav početak i nastanak života nemogućim izmislio je Arrhenius hipotezu »panspermiae«. Po njoj je život od vijeka, a svi su kozmički prostori ispunjeni najsitnijim klicama najmanjih organizama. Pod pritiskom zraka svemirskih tjelesa, električnim odbijanjem i raznim drugim uzrocima razbacane su spomenute klice na sve zvijezde i ondje proizvode život.

Donat, Cosmologia, 1938, str. 348—354; Arrhenius, Das Werden der Welten (njem. prijevod 1907) gl. 8; Frank, Philosophia naturalis 306 sl.; E. Messenger, Evolution and Theologie, London 1931.

§ 23. MIŠLJENJA O RAZVITKU ŽIVIH BIĆA (EVOLUCIJA)

I za one, koji uče, da je prvi život nastao Božjim utjecajem i za one, koji uče, da je nastao samorodstvom, nastaju pitanja, koliko je bilo početnih oblika živih bića, a za tim, kako su nastale sve dosadašnje vrste i forme.
O tom su već od starine postajala i postoje različna mišljenja.

I. **Stara filozofija.**

Stari filozofi Demokrit i Lukrecije učili su, da su se razne vrste života razvile borbom za opstanak. No drugi su držali, da su vrste nepromjenljive i stalne, i da je svaka nastala za sebe.
Aristotel je na pr. učio, da se iz mužjaka i ženke iste vrsti »običava rađati potomak iste vrsti, ili mužjak ili ženka« (De gen. anim. II, 8).

II. **Mišljenje sv. otaca i skolastika.**

U kršćanstvu kod sv. otaca došle su do izražaja dvije struje. Jedni su, kao Klement, Origen, Atanazije, Bazilije, Grgur Niški, Hilarije, Ambrozije, Augustin, Grgur V. i dr. učili, da su sve životne sile i klice zajedno stvorene. Drugi su (pristaše edesenske i antiohijske škole) kao Efrem, osobito sv. Ivan Zlatousti, učili postupno, sukcesivno stvaranje, koje se nema shvatiti u smislu susljednog (sukcesivnog) preoblikovanja, nego ponovnoga, opetovanog stvaralačkog Božjeg zahvata u svijet.

I među skolasticima učili su neki, kao što smo već spomenuli, razvitak jedne biljne i životinjske vrste u drugu. Tako Albert V., Bonaventura, Izidor, Beda i dr. Vrijedno je spomena, da sam sv. Toma piše: »Nove pak vrste, ako se kakve pojave, predbivstvovale su u nekim aktivnim moćima — praeexstiterunt in quibusdam activis virtutibus«. Čini se, da se opravdano zaključuje, da sv. Toma misli ne samo na prve one vrste, koje su po mišljenju starih nastale po raznoznačnom rođenju (per generationem aequivocam), nego i na kasnije vrste, za koje se prema sv. Tomi ne bi moralo nužno zaključiti, da su bile uvijek iste, nego su se mogle razviti naravnom promjenom (1 q. 73 a 1. ad 3).
Inače su skolastici učili, da pojedine vrste, bilo da su od Boga proizvedene neposredno, bilo da su nastale raznoznačnim ili nazovi-rođenjem (gen. aequivoca), uvijek ostaju stalne i nepromijenjene.

III. **Biolozi do polovice 18. stoljeća.**

Mišljenje skolastika o stalnosti vrsta bilo je općenito i među biolozima do polovice 18. st. Tako je na pr. Linné († 1778) postojanost vrsti ustvrdio rečenicom: »Vrste su najpostojanije«, »toliko brojimo vrsta, koliko je raznih stvorenih oblika«. Još je i G. Cuvier, otac moderne paleontologije, učio postojanost i nepromjenljivost vrsta, tumačeći raznolikost organizama u naslagama zemlje raznim nenadanim geološkim erupcijama i katastrofama. Tako i njegov učenik d'Orbigny, koji je učio ponovno stvaranje.

IV. **Moderna evolucija.**

U drugoj polovici 18. st. javljaju se zastupnici moderne evolucije. Jasno ju je naučao Benoit de Maillet († 1738). Poslije su neke evolucionističke zasade poprimili L. Oken, Buffon, Geoffroy de St. Hilaire, Herder, Goethe i dr.

Nauka o evoluciji imala je dosada ove oblike:

A) **Lamarckova teorija.**

Lamarck (87) (1744—1829) je prvi nauku evolucije znanstveno izložio s obzirom na početak i razvitak života na zemlji. On je učio ovo:

a) Najniže forme života nastale su samorodstvom (generatio spontanea). b) Ovi osnovni tipovi (kojih je barem šest) razvijali su se po

(87) Nauku je izložio u djelu »Philosophie geologique«, Paris 1809.

zakonima, koji su prvotnoj masi dani »od vrhovnog začetnika sviju stvari«, u sve savršenije oblike. c) No između tipova zapažaju se oblici, koji se nijesu razvili po određenim zakonima, nego slučajno. I to tumači Lamarck ovako: d) Svaka promjena životnih uvjeta na pr. toplina, vlaga i t. d., jest uzrok, da su životinji potrebna druga sredstva, da zadovolji svojim potrebama. e) No to životinjsko zapažanje novih potreba nagoni životinju, da pokuša tim potrebama zadovoljiti ili tako, da se intenzivnije služi dosadašnjim organima ili tako, da mijenja uporabu ili tako, da mjesto jednog organa upotrijebi drugi. Dakle vanjske okolnosti rađaju osjetilnom spoznajom onog, što bi ili trebalo odstraniti ili steći. Odatle se rađa težnja, tendencija za onim, što bi trebalo postići, a tendencija nagoni na aktivnost, koja imade ostvariti ono, što nekom organizmu treba. Ako se neki organ upotrebljava intenzivnije, postaje taj sve savršeniji. Ako mijenja uporabu, mijenja se pomalo sam sastav organa i nastaje novi organ s novim nagonima. Organ, koji više ne služi, zakržlja, postaje »rudimentaran«. f) Sve ono, što neka životinja sebi individualno steče, ili promijeni ili izgubi, prenosi se nasljedstvom na potomke. Po Lamarcku dakle nastaju nove organske forme tako, da vlastitosti, koje su individualno stečene, postaju nasljedne. Ako neka životinja, na pr. kopnena ptica, radi nestašice hrane zađe u vodu, da je ondje potraži, ona instinktivno udara po vodi, da se uzgiba. Uslijed toga se membrana među prstima sve više rasteže, bolje se hrani i jača se. Ovo objačanje prenosi se na nasljedstvo kao sposobnost. Ujedno se prenosi i instinkt, da udara po vodi. Umnažanjem i jačanjem ovih novih sposobnosti i instinkta nastaje pomalo nova vrsta, vodene ptice.

Bitno je dakle u ovoj teoriji to, da evolucija nove sposobnosti i prikladnosti organizma ne proizlazi iz neke moći, koja je već u biću postojala i uporabom organa ostvarena, nego u tomu, da aktualna upotreba, do koje je došlo sasvim slučajno, stvara neku nasljednu moć, koja ulazi u sastav i izgradnju nove vrsti.

B) **Darvizam.**

Englez Charles Darwin (1809—1882) uči o razvoju i postanku života slijedeće (88): a) Tipičnih, prvotnih životnih praoblika, formi, iz kojih

(88) Svoju je nauku razvio u knjizi: The origin of species (1859) i The descent of man (1871).

su se sve postojeće vrste razvile, imade najviše 4—5 za životinje, a za biljke još možda manje.

b) Taj se razvoj ne zbiva prema određenom cilju, koji bi bio namjerice, promišljeno zasnovan, i koji bi izlazio iz same unutrašnjosti bića, nego su mu razlozi posve izvanjski, mehanički. Ova su uzroka poglavito dva: borba za opstanak i prirodno odabiranje.

α) Životinje se moraju boriti za hranu, piće i prostor protiv raznih nepogoda i svojih neprijatelja. Ta je borba osobito jaka među pojedincima istog roda i vrste, jer su im potrebe slične, te se bore za ista životna sredstva.

β) Uvijek se nadalje slučajno na svakom biću nađu neke individualne razlike. Te se zakonom nasljedstva prenose na potomstvo. I kao što čovjek umjetnim odabiranjem može uščuvati i usavršiti posebne neke osebujnosti spajajući međusobno one individue ili pojedinke, u kojima se nalaze iste osebujnosti, tako priroda naravnim odabiranjem spaja, slaže one pojedinke, u kojima se nalaze iste vlastitosti, i to one, koje su za život prikladnije. To se zbiva borbom za život. Budući naime, da se broj životinja danomice sve više množi, ne dostaje im hrane. Stoga one pojedinke, u kojima su nastale osebujnosti, po kojima su manje sposobne za sticanje hrane, pogibaju, a ostaju samo one, u kojima se nalaze prikladnije vlastitosti.

γ) No savršenije i sposobnije pojedinke za život ostaju ne samo zbog one borbe za život nego i zbog utjecaja klime i drugih vanjskih okolnosti. Pogibaju one pojedinke, koje su slabije i za te prilike neprikladnije. Tako evo bivaju po naravi odabrane one pojedinke, koje posjeduju iste, i to savršenije vlastitosti. Zbiva se dakle, da se individualne razlike prenose ne samo rađanjem nego i sama narav uvijek teži prema savršenijemu te je tako mehanički, izvana, samom borbom za život gonjena prema savršenosti. Tako se po Darwinu iz jedne ili nekoliko formi mogao razviti neograničeni broj formi.

c) U vezi s pitanjem, koji su faktori, koji uvjetuju evoluciju, treba reći, da sam Darwin nije bio protiv Boga kao unutarnjeg faktora evolucije. On prve životne forme pripisuje Bogu. U zadnjem poglavlju svoga djela »O postanku vrsta« kaže: »Ja ne nalazim nikakvog razloga mišljenju, da bi shvaćanje izneseno u ovoj knjizi moglo povrijediti ičije vjerske osjećaje. — Jedan glasoviti i odlični teolog piše mi, da je on s prijatnošću naučio priznavati, kako mi možemo

stvoriti ispravan i plemenit pojam o božanstvu, zamišljajući, da je ono stvorilo malo početnih formi sposobnih, da se po sebi razvijaju u druge korisne forme, mjesto zastupati mišljenje, da je ono moralo pribjegavati novim činima stvaranja, da ispuni praznine uzrokovane djelovanjem njegovih zakona«.

No ono, što nije učinio Darwin, učinio je Haeckel (1834—1919). On je evoluciju htio protumačiti samo uplivom vanjskih faktora, dakle posve mehanički. Kraj toga, dok je Darwin svoju teoriju postavio samo za tumačenje živih bića, protegnuo ju je E. Haeckel na cijeli svemir.

C) **Teorija psihovitalistička.**

Prvobitni darvinizam su u gore izloženom obliku danas gotovo svi napustili. No mnogi, koji se bave istraživanjem prirode, hoće da postave evoluciju, koja bi se zbivala po nekom unutarnjem svršnom, teleološkom principu ili načelu. T. j. postoje — kažu — u biću sklonosti za razvitak u određenom smjeru. Smjer ovog razvitka prema raznim tipovima biva određen utjecajem različnih okolnosti. Po ovoj dakle nauci organizam sam sebe iznutra prilagođuje, udešuje okolnostima. Zato se zove teorija aktivnog prilagođivanja (theoria activae cooptationis), dok je darvinizam teorija pasivnog prilagođivanja (th. passivae cooptationis). A budući da je ono unutarnje počelo, koje se prilagođuje pod uplivom vanjskih prilika, životno počelo ili duša, zove se teorija aktivnog prilagođivanja također psiho-vitalistička.

Takvu je nauku, kao što smo vidjeli, učio već prije Lamarck, koji je tvrdio, da je ono unutarnje životno počelo evolucije snabdjeveno spoznajom te je i evoluciju tumačio iz spoznaje nužde. Naime iz nekih okolnosti, koje su nastale, rađa se potreba ili nužda. Nužda ili potreba, kad je spoznata, rađa težnjom, koja je prema određenom cilju (svrsishodna-teleološka). Ova pak teleološka težnja proizvodi, kao što smo već spomenuli, različne organe, koji odgovaraju zahtjevima bića.

D) **Neolamarkizam.**

U novije doba Lamarckovu su nauku prihvatili i razvili mnogi. Prozvani su neolamarkisti (A. Pauly, A. Wagner).

Neolamarkisti svim živim bićima, dakle i biljkama, pridijevaju dušu, koja imade spoznaju i volju. Preobražavanje i razvoj vrsta vrše pod utjecajem vanjskih okolnosti sami organizmi, koji svojim razumom spoznaju potrebu svoga razvitka, a volja je ostvaruje. Neolamarkisti zastupaju monofiletičku evoluciju, po kojoj su se iz jednog prvotnog najnesavršenijeg tipa razvile sve životinje i sve biljke (pa i čovjek), i to snagom one teleološke težnje, koja se u bićima nalazi. Dakako da time nestaje svih vrsnih razlika. Ona bića naime, koja su potekla iz jednog izvora ili koljena, ne mogu se međusobno stvarno razlikovati.

E) **Teorija ortogeneze.**

Dok je darvinizam učio, da u razvitku života varijacije ili promjene nastaju slučajno, te su upravljene u najrazličitije smjerove tako, da se iz svake forme može razviti bilo koja druga, postavio je Eimer tvrdnju, da se promjene, varijacije pojavljuju, ali da su uvijek usmjerene prema jednom cilju, t. j. da se pojedini tipovi mijenjaju samo na stalni, određeni način, u stalnim određenim smjerovima. Ovim razvitkom upravlja iznutra sama narav i to prema nekom stalnom planu ili nacrtu.

Osim toga organizmi se mogu začudnom lakoćom mijenjajući sebe prilagoditi promijenjenim okolnostima života. Što više oni mogu i okolnosti prilagoditi sebi. U tom je obziru značajna Bergsonova izjava: »Uistinu treba otvoreno i bez zataškavanja priznati ovu misterioznu crtu u djelovanju života, da naime on sam iznalazi originalno rješenje problema, što mu ga postavljaju izvanjske okolnosti«. No i primjenjivanjem organizma okolnostima i prilagođivanjem okolnosti organizmu uvijek nastaju promjene, koje odgovaraju naravi organizma tako, da je drukčija promjena u ovom, a drukčija u onom organizmu i to uvijek prema preodređenom planu i cilju, ka kojem biće u razvitku teži. Osobito treba spomenuti t. zv. zakon srazmjernosti (lex correlationis), po kojemu je u organizmu takav sklad, da je s promjenom jednog organa povezana razmjerna promjena i drugih organa, koji su s njime povezani. U biljkama pak s promjenama u stablu nastanu promjene i u korjenu, granama i lišću.

Uz Eimera glavni je pobornik ortogeneze Osborn, a osobito Driesch i Bergson.

Ta je teorija, kao što se vidi, slična psihovitalističkoj teoriji.

Kod ortogeneze javljaju se dva pitanja: Kako je širok njezin okvir, i odakle bićima unutarnje određenje za razvitak u stalnom pravcu.

Na prvo pitanje odgovaraju pristaše ortogeneze u većini, da njezin okvir presiže okvir naravnih vrsta. A na metafizičko pitanje, odakle bićima unutarnje određenje za stalni razvitak u jednom smjeru, ne daju oni nikakva odgovora osim nekojih, kao što su veliki biolog-filozof Driesch i filozof-biolog Bergson, koji iza unutarnjih tendenca živih bića za planskim razvitkom gledaju Boga.

F) **Teorija strmoglave mutacije.**

Začetnik joj je nizozemski botanik de Vries. Po tom sistemu vrste nastaju naglo, bez prelaznih oblika. Vrste, koje nastaju, jesu stalne i nasljedne. Mutacije, promjene, kojima nastaju vrste, ne postaju u jednom, određenom smjeru ili crti, nego u različitim pravcima bez preodređenog smjera.

S obzirom na ove mutacije nastaje dvostruko pitanje: ponajprije, da li one postoje i u kojem okviru, a zatim, koji im je uzrok.

S obzirom na prvo pitanje općenito se priznaje, da su neke nagle, strmoglave mutacije uistinu nastale, no da su one vrlo rijetke.

Tako je de Vries opazio, da iz sjemena američke biljke Oenotera Lamarckiana niču biljke, koje se mnogo razlikuju od roditeljskih biljki i čije su razlike postale nasljedne. Njemu je isto tako uspjelo, da od Chrysanthemum segetum s 21 laticom dobije oblike s 48-66 latica. Kod životinja postigao je neke promjene amerikanac Tower. Od koloradske zlatice (Leptinotarsa decemlineata) dobio je umjetno, kroz promjene temperature i vlage, varijante, koje su bile više ili manje tamnije i imale više ili manje pruga na leđima, a koje su posve identične s varijantama, koje su već postojale na drugim mjestima pod onim naravnim okolnostima, koje je auktor postavio umjetno, eksperimentalno.

No treba istaći, da postignute mutacije ne prelaze okvir svoje vrsti. Stoga kaže biolog Westenhöfer: »Tisuće generacija glasovite drosophile (vrst muhe) podvrgnute su utjecajima, koji izazivaju mutacije, i rezultat ostade uvijek drosophila, samo često udarana preranom smrću ili nakaznostima sviju vrsta, ali nikada od nje nije postala neka druga vrsta, neki drugi insekt« (Natur und Kultur. 1936, str. 408). Mutacijom kraj toga rijetko nastaje promjena na bolje, kakvi savršeniji tipovi, koji bi se mogli smatrati dokazom naprednog razvoja ili progresivne evolucije.

S obzirom na drugo pitanje, što je naime uzrok mutacija, ne daju mutacionisti potpuni odgovor. Oni se gotovo svi slažu u tome, da pravi i glavni uzrok mutacije nisu vanjski faktori, nego da o tom, kakva će mutacija nastupiti, odlučuju samo unutarnji faktori, koji proizvode promjene u samim zametnim ćelijama. Otkuda su ti unutarnji faktori, mutacionisti ne odgovaraju.

Mutacionizam može se dakle smatrati nekom vrstom ortogeneze.

Napomene:

I. **Prema današnjem stanju znanosti mora se dobro lučiti između lamarkizma i darvinizma i njihovih novijih formi, psihovitalizma i neolamarkizma, te teorije descendencije uopće.** Lamarkizam i darvinizam imadu posve određeno gledanje na podrijetlo sada živućih vrsta i na uzroke i sredstva njihova preoblikovanja. Te su teorije, kako ćemo vidjeti, neodržive. No time nije još porušena teorija o descendenciji uopće, koja uči, da su se sadanji oblici bilja i životinja prema planu preodređenom u njihovoj naravi kroz mnoštvo generacija razvijali do sadašnjeg stanja svojih organa i životne sposobnosti. Ovakvu evoluciju u širim ili užim granicama uče pristaše ortogeneze i neki kat. prirodoslovci i bogoslovi, te velik dio pristaša teorije strmoglavih mutacija.

II. **Sve teorije o evoluciji ili descendenciji zgodno se mogu svrstati u dvije grupe: apsolutni i ublaženi transformizam.**

1. — **Apsolutni transformizam (transformismus absolutus).** a) Zabacuje opstojnost prvog uzroka; b) uči vječnost materije neovisne od Boga; c) tvrdi samorodstvo, t. j. uči, da su prvotni organizmi nastali iz anorganske materije, i to ili nuždom ili slučajem (generatio spontanea, autobiogenesis) i d) zastupa postupni razvitak i promjenu vrsta bez posrednog Božjeg utjecaja.

2. — **Ublaženi transformizam (transformismus mitigatus).** a) Priznaje opstojnost prvog vrhovnog uzroka; b) uči, da su prve životne klice od Boga, koji im je usadio sposobnost i smjer daljnjeg razvitka. Dosljedno bez tog utjecaja nije se iz vegetativnog života mogao roditi životinjski, a napose uči, da se pod Božjim utjecajem razvilo čovječje tijelo.

Svrstavši dakle teoriju evolucije u navedene sisteme treba sada, da o njima donesemo mišljenje s katoličkog dogmatskog gledišta.

Boyer, De Deo creante et elevante, 94 sl.; Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwicklungslehre, 1904; De Sinety, Evolutionisme (u Dict.

prat. des connais. relig.); Transformisme (u Dict. theol.); H. de Dordolot, Le Darvinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique; 1. vol.: L'origine des espèces, Bruxelles 1921; J. Gredt, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. I., s. 402 sl.; M. Blažić, N. dj. 90 sl.; Donat, Cosmologia, 355 sl.; Tanquerey, De Deo creante, str. 474 sl.

§ 24. APSOLUTNI TRANSFORMIZAM PROTIVI SE OBJAVI (VJERI) I ZNANOSTI (RAZUMU)

Apsolutni transformizam protivi se u svim svojim točkama vjeri i razumu. Iz dosadanjeg raspravljanja to je očito s obzirom na njegovu tvrdnju o materiji, za koju kaže, da je od vijeka sama od sebe, neovisna o stvoritelju, koji uopće da ne postoji. Pokazat ćemo stoga njegovu neosnovanost s obzirom na ostale tvrdnje.

Apsolutni transformizam među drugima zastupaju A. R. Wallace (89), T. H. Huxley (90), E. Haeckel (91), A. Weismann (92), K. von Nägeli (93), Yves Delage (94), Le Dantec (95), Cuénot (96) Spencer (97).

I. Teorija samorodstva protivi se objavi i znanosti.

Hipoteza samorodstva kaže, kao što smo vidjeli, da se prvi život iz anorganske materije razvio sam od sebe, nuždom ili slučajem.

1. — **Samorodstvo se protivi objavi.**

Sv. Pismo ovako izvješćuje o prvom početku živih bića: »I reče Bog: neka proklija zemlja travom zelenom, koja nosi sjemenje, i drvo rodno, koje rađa rod po vrsti svojoj« (Gen [1 Moj] 1, 11) — I opet: »Neka izvede zemlja bića živa po vrsti njihovoj, stoku i životinje, što gmižu, i zvijeri zemaljske po vrstama njihovim. I bi tako. I stvori Bog zvijeri zemaljske po vrstama njihovim i stoku i sve, što gmiže po zemlji, po vrsti njihovoj« (Gen [1 Moj] 1, 24-25).

(89) Darwinism, an Exposition of the theory of natural Selection, 1889.
(90) Man's place in nature, 1863.
(91) Generelle Morphologie der Organismen 1866; Natürliche Schöpfungsgeschichte, 1868.
(92) Vorträge über Descendenstheorie, 1904.
(93) Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre, 1884.
(94) Structure de protoplasme, Paris.
(95) Lamarckiens et Darwiniens, Paris 1904.
(96) La genése des espèces animales, 1921.
(97) Principles of Biology, 1898.

Iz navedenih tekstova nije jasno, da li je Bog proizveo samo sjeme biljki i pohranio ga u zemlju, ili je možda čitave, gotove biljke stvorio u krilu zemlje, ili je konačno dao zemlji posebnu, izvanrednu snagu, da bez sjemena proizvede prve biljke, iz kojih će onda nastati prvo sjemenje. No uzme li se tekst u bilo kojem smislu, očito je, da se prvi život na zemlji nije razvio bez Božjeg utjecaja.

2. — **Samorodstvo se protivi znanosti.**

Navodimo ove razloge:

a) Organizmi posjeduju osim tvari (materije) životno počelo (princip), koje je bitno različno od materije, jer se život ne može protumačiti samim fizičkim i kemijskim silama. Slijedi dakle, da se ni organizmi nijesu mogli razviti iz same materije t. zv. samorodstvom. U protivnom bi naime slučaju materija dala iz sebe nešto, što je od nje više i bitno različito.

Iz ovoga slijedi, da bi život i u slučaju, kad bi bio vječan, nužno morao imati izvor u Bogu.

b) Kad bi prvi organizmi bili jednoć samorodstvom proizašli, samorodstvo bi se zbivalo i sada te bi se dosljedno moralo i zapažati. Ako se naime samorodstvo zbilo jednoć, onda to znači, da je zakon naravi, da u određenim okolnostima nastane organizam. No zakoni prirode nijesu promjenljivi nego stalni. Stoga bi u sličnim okolnostima uvijek morali nastajati novi organizmi. No i danas su okolnosti iste kao i one, za koje kažu, da su postojale kod prvog samorodstva, t. j. okolnosti s obzirom na zrak, svijetlo, toplinu. Ako bi pak tkogod rekao, da te okolnosti nijesu svuda i uvijek postojale, morat će priznati, da su barem negdje na zemlji i u nekoje doba godine postojale. Ili barem, da takve okolnosti mogu biti ostvarene u naučnim laboratorijima. Samorodstvo bi dakle i danas postojalo, i mi bismo ga morali negdje zapaziti. No činjenica je, da ga nitko nije primjetio i zapazio. To danas međutim priznavaju gotovo svi znanstvenjaci: Tako na pr. R. Hertwig: »Kao konačni rezultat svih novijih pokusa i zapažanja vrijedi samo jedno, da današnja opstojnost samorodstva (Urzeugung) nije dokazana« (Lehrbuch der Zoologie[15] 1931, 125). — O. Hertwig: »Mi moramo ustvrditi, da do kuda prirodoznanstveno iskustvo siže, uvijek jedan organizam nastaje iz drugog predhodnog organizma« (Allg. Biologie[5] 1923, 272). — J. Reinke: »Samorodstvo (Urzeugung) stoji u protimbi sa svim prirodoznanstve-

nim iskustvom« (Kritik der Abstammungslehre [1920] 111). — Strasburger: »Danas dakako znamo po tisućstrukom iskustvu, da i najmanji i najjednostavnije izgrađeni organizmi ne nastaju na ovaj način (t. j. samorodstvom), nego samo iz sebi sličnih« (Lehrbuch der Botanik [19], 1936). — Slijedi dakle, da samorodstvo ne postoji, nego da je Bog neposredni začetnik prvih organizama.

c) Teoriju samorodstva napose je oborio L. Pasteur, profesor kemije u Parizu. On je proveo o samorodstvu najstrožija ispitivanja. On je na pr. napunio više boca s vodom i u njih stavio kvasac, koji je najbolja hrana za gljivice. Vodu je ugrijao, i kad je zakipjela, zatvorio ju je bez pristupa zraka. Nakon 4 godine nijesu se pod mikroskopskim promatranjem zapazili ni najmanji tragovi života. Tada je u boce uveden zrak, no on je ulazio kroz užarene cijevi. No još nije nastao nikakav život. Tada je pripušten zrak kroz cijev, koja je djelomice bila ispunjena finom vunom. I tada se nijesu pojavili tragovi života. Konačno je samo časak omogućen slobodan pristup običnog zraka. Za nekoliko sati bila je voda puna malih organizama. Time je bilo dokazano, da klice ovih bakterija, za koje se prije držalo, da nastaju same od sebe, lebde u zraku te se razvijaju odmah, čim se ostvare potrebni uvjeti. Kroz ražarene cijevi klice su bile usmrćene. Kroz pamuk su bile uhvaćene i zaustavljene. Nakon mnogih pokusa proglasila je pariska akademija znanosti Pasteurovu tvrdnju ispravnom (98).

Slične pokuse proveo je prof. Tyndall (99) u Londonu, te došao do priznanja »da je sada teorija o samorodstvu života doživjela smrtni udarac«. Zatim: Swammerdam, Harwey, Siebold, Küchemmeister, Leuckart, Spallanzani i Ehrenberg.

---

(98) Les corpuscules organisés qui existent dans l'atmosphère, Paris, 1862. Pariška akademija donijela je o njegovim eksperimentima ovaj sud: »Činjenice, koje je iznio Pasteur, a koje su zanijekali Pouchet, Joly i Musset, jesu najsigurnije«. To je Pasteur pokazao i u djelu: Etudes sur la Bière, Paris 1876 c. 3 § 5. Zbog toga je sam darvinista Huxley morao reći: »Pasteur je došao do ovog jasnog zaključka, da sve ovakve pojave (kao u slučaju crvi u mesu) nijesu drugo nego klice, koje su iz zraka prenešene i u tekućinu spuštene, da se poslije pokažu za gledanje. Imajući pred očima Pasteurove eksperimente, čini mi se, da moram ustvrditi, da njegove zaključke treba prihvatiti i ujedno zaključiti, da se nauka o samorodstvu rasplinula« (Origin of Species, lec. III.).

(99) Isp. Essays on the Floating-Matter of the air, Appleton, 1892. Na str. 126 on otvoreno kaže: »Nijedan slučaj pseudo-samorodstva nije mi se prikazao, a da ga na razne načine ne bih bio mogao protumačiti.«

Isto je tako prof. Virchow u Berlinu opetovano potvrdio, »da se ni jednom jedinom činjenicom ne može pokazati, da se mrtva tvar pretvorila u živu«.

d) Konačno sva nastojanja zastupnika samorodstva, da kemičkim putem, t. j. miješanjem i spajanjem raznih mrtvih tvari, proizvedu živi organizam, ostala su bez uspjeha. Iako su u njihovim proizvodima bile sve kemijske sastavine kao i u organskim bićima, ipak su bili mrtvi, jer organizam nije samo tvar, obličje i toplina nego k svim kemijskim sastavinama treba da pristupi i životni princip. To nedvojbeno pokazuju pokusi glasovitog modernog biologa-eksperimentatora H. Driescha, kako slijedi iz ovih njegovih konstatacija: Stanica nije živa zato, što se u njoj zbivaju fizikalno-kemički procesi, nego se ovi procesi zbivaju u stanici zato, što je ona živa. Postoji dakle životni princip, koji je materiji dodan, i nju upravlja i vodi. Postoji neki vitalistički ili autonomni faktor, koji čini živo živim. Driesch naziva taj princip: entelehija, što znači: »ono, što nosi cilj u sebi«. O njoj (ime je upotrijebio već Aristotel) Driesch kaže: »Organizam je, kako znademo, sistem, kojega pojedini konstitutivni elementi uzeti za sebe, jesu anorganski; samo cjelina sastavljena iz tih elemenata zahvaljuje svoj tipični uređaj specifitetu entelehije... Entelehija ne djeluje u prostoru, nego ona djeluje na prostor. Ona nije u prostoru, nego je prostor samo mjesto za njezina očitovanja (manifestacije).« Razliku između materije i entelehije određuje on ovako: »Jedna je prostorna, ekstenzivna, kvantitativna, druga je neprostorna, intenzivna i sama razređuje«. Entelehija prati živo biće od početka do svršetka njegova opstojanja: »Smrt nastupa, kad se stanoviti kvantum materije oslobodi kontrole entelehije i potpadne pod zakon fizikalno-kemijske uzročnosti«.

Slično se izražava i H. Bergson, koji je decenijima pobijao materijalističko-determinističke hipoteze o životu. U djelu Les deux sources (str. 115 sl.) konstatira ovo: »Kad fiziolozi tvrde, da se život dade protumačiti fizikalnim i kemijskim procesima, onda oni samo postavljaju neko pravilo metode, ali ne izriču nikakvu činjenicu. Naprotiv, ako se držimo iskustva, onda treba reći: Znanost još nije nikad kao danas bila tako daleko od toga, da protumači život fizikalno-kemičkim putem, a to će danas priznati više biologa.«

Znameniti zoolog Claus kaže: »Spoznajno teoretski je jasno, da se sva stvarnost života neda rastaviti na pojmove fizike i kemije....

Kontinuitet (neprekinutost) bioloških osnovnih struktura, ograničenje individualnog bitka iz unutarnjih razloga i umnožavanje pojedinaca kao nužna posljedica životnog zbivanja daju organizmima jedinstvenu osobitost među tjelesnim stvarima... Djelomični se proces izvršuje u organizmu posvud s mehanizmima, koji su fizikalno kemijski shvatljivi, ali cjelokupni proces (zbivanje) sa svojim poretkom, uspostavom i podržavanjem djelomičnih zbivanja i svojim pretpostavkama za oduhovljenje (oživljenje) ne iscrpljuje se u mehanizmu (t. j. nadilazi mehanizam.) Dadu se pokazati brojne, katkada doduše samo vanjske analogije između bitnih životnih pojava i anorganskih zbivanja, ali se ipak time nikako ne briše granica između organizama i neorganiziranih prirodnih tjelesa« (Lehrbuch der Zoologie, 10. [von K. Grobben und A. Kühn] Auf. 1932, st. 3).

To je priznanje slično onome, koje je o odnosu života i materije dao Driesch.

Zanimiva je također ova Clausova konstatacija: »U svom otporu prema dogmatsko-mehanističkom shvaćanju životne stvarnosti vitalizam je posve u pravu« (N. dj., str. 5). — Značajna je i tvrdnja engleskog paleontologa A. L u n n a: »Živa supstanca razlikuje se od nežive materije u tri bitne točke. U prvom redu raspolaže ona sposobnošću, da se spontano kreće, drugo, ona može hranu asimilirati i pretvarati neživu hranu u živuću tvar, i treće, ona može luč života predati svome potomstvu.

Nemoguće je pretstaviti, da bi se takva živa stanica sa ove svoje tri neobične sposobnosti, koje nikako ne nalazimo kod nežive materije, mogla razviti iz pramora samo sasvim slučajno (kako kaže prof. Huxley i H. G. Wells).

Najjednostavnija u nauci poznata stanica je začudno komplicirani i neobično sastavljeni mehanizam. N i k a d n i j e n i j e d n o m k e m i č a r u u s p j e l o, d a u s v o m e l a b o r a t o r i j u p r o i z v e d e m a k a k o j e d n o s t a v n u ž i v u s t a n i c u« (Isp. II. Hrv. Sm., str. 375).

On također kaže: »Ateist se ne upušta u razjašnjavanje, zašto i danas ne nastaje život spontano? A k o j e p r a m o r e m o g l o p r o i z v e s t i m r v i c u ž i v u ć e s u p s t a n c i j e, z a š t o t o n e č i n e i d a n a š n j a m o r a? Ateist ne tumači ni to, zašto su stanoviti niski životni oblici imali plemenitu ambiciju, da postanu ljudi, dok su drugi protozoi sasvim zadovoljno dalje živjeli milijune godina i nisu po svoj prilici nikad zaželjeli, da postignu slijedeći stupanj u

tom procesu, koji vodi uvijek na više«. (N. dj., Hrv. Sm. II., str. 376).
Navest ćemo i neke izjave naših znanstvenjaka:

L a z a r C a r: »Fizikalno-kemijski procesi ne određuju ipak specifičnu formu života; oni su samo sredstva za stvaranje forme. Oni ne sačinjavaju život nego budu od života samo upotrebljeni.« — Ta je izjava slična Drieschovoj: »Mozak je preoblikovani sustav nebrojenih mogućnosti, a duša upotrebljava taj sustav za sebe.«

I v. Đ a j a: »Nemamo dokaza, da je i najprostije živo biće samoniklo, t. j. da je postalo iz neorganske materije bez učešća samoga života«. (Od života do civilizacije, s. 16) (101).

Z. M i l k o v i ć-B. V r t a r: »Jaz između anorganskog i organskog svijeta je dubok i nepremostiv. Živo i ne živo dva su zaokružena kompleksa... Između tih kompleksa nema prijelaza. Nigdje ništa ne poznamo, što bismo mogli trajno nazivati poluživim ili polu neživim«. (Život i tvar 1937. Str. 20, 21). Nadalje: »Ako se uzme u obzir, da danas doista vrijedi krilatica »omnis cellula e cellula«, što se konačno prema rezultatima nauke mora i uzeti, onda otpada svaka pomisao, da je život došao iz Svemira«. (N. dj., str. 24) (102).

D. B. Z a r n i k tumačeći evoluciju u darvinističkom duhu morao je ipak priznati, da je samoj biologiji nemoguće protumačiti pojavu i razvitak života, te potpuno rješenje toga pitanja prepušta metafizici i vjeri. On kaže: »Svakako si danas možemo predočiti, kojim je pravcem išao prirodni razvitak i koji su bitni faktori djelovali. Možda imade još drugih faktora, koji su nam do sada ostali nepoznati. Ali kakogod bili uvjereni, da borba za opstanak u vezi sa mutabilitetnom selekcijom stvara nove forme živih bića iz slučajnosti mutacija, koje su se javljale, to ipak o s t a j e j e d n o v e l i k o p i t a n j e, k a k o t o, d a j e s v i j e t b a š t a k o s t v o r e n, d a j e p r i r o d a t a k o u r e đ e n a, d a t i f a k t o r i b a š t a k o d j e l u j u, d a n a s t a j u s a v r š e n i j e f o r m e s a t a k o s a v r š e n i m

(101) Unatoč navedene izjave, a i mnogih drugih, iz kojih se opravdano zaključuje, da se život ne da shvatiti kao rezultat mehaničkog determinizma, ipak auktor hoće, da se saglasi sa materijalizmom.

(102) Šteta, što iz ovih i nekih drugih ispravnih i opće priznatih zasada nijesu auktori povukli logičke zaključke. Problem života, koji ne mogu riješiti na tlu »mogućnosti fizike i kemije«, ne će da potraže na polju metafizike, jer se boje, da bi ih se »odrekla sama nauka«. Zato im on ostaje nerješiv. Uzgredice spominjem, da navedena knjiga vrvi nedosljednostima i nedokazanim tvrdnjama, kao na pr. kad biblijsko stvaranje čovjeka nazivlju »poznatom legendom«.

mozgom i osjetilima i da su slučajne mutacije mogle ovom selekcijom napokon proizvesti i najsavršenije biće-čovjeka. To je ipak jedno čudo. *Tu zagonetku nauka ne može protumačiti.* Kako god mi prirodni razvitak shvaćali, izgleda, kao da ipak imade u živim bićima neki faktor, koji djeluje, da se živa bića usavršavaju. Tako ipak ostaje nešto, što si svaki može tumačiti kako to odgovara njegovu ukusu, a *biolog ne može da zahvati čitav svijet, nego samo ono, što se pruža njegovim osjetilima i što može eksperimentom istražiti i utvrditi, a ono što je iza toga, to nije predmet biologije, nego predmet metafizike i vjere«* (102a).

Napomene:

1. — **Patrističko-skolastička nauka o postanku života raznorodnim ili t. zv. nazovi-rađanjem** (generatio aequivoca) **i Augustinova nauka o sjemenonosnim klicama** (rationes seminales), — **iz kojih da se razvio život uplivom anđela, ne protive se izvještaju Sv. Pisma,** jer ono samo tvrdi, da je život nastao utjecajem Božjim, a ne određuje točno, da li je Bog pojedine vrsti odmah gotove proizveo ili je samo u materiju usadio klice, iz kojih su se pojedine vrste mogle razviti. No patrističko-skolastička nauka taj upliv otvoreno priznaje i naglašava. U protimbi sa Sv. Pismom stoji samo samorodstvo u strogom smislu (generatio spontanea), t. j. nauka, koja tvrdi, da se život razvio iz materije samim njezinim silama, unutarnjom nuždom i slučajno.

2. — **Kozmička teorija o postanku života jest neosnovana i besmislena.**

a) Neosnovana je ponajprije njezina tvrdnja, da je život vječan. To slijedi odatle, što ni svijet nije vječan. No ako je život jednoć nastao te su do nas došle njegove klice, nastaje opet pitanje, kako je prvi život došao na svemirska tjelesa.

b) Hipotezu o kozmičkom podrijetlu života ništa ne potvrđuje. U meteorima naime, koji su pali, nikad nije nađena kakva klica života.

(102a) Isp. Zarnikova predavanja (scripta) g. 1935. Str. 57 (o. Blažić, N. dj. 124). Pripominjemo, da je prof. Zarnik priznao osobnoga Boga kao veliki Razum, koji mora biti u početku svega razvoja. Umro je posve pomiren s Crkvom i okrepljen njezinim otajstvima 13. I. 1945.

Mišljenje pak *Arrheniusovo*, da je sav svijet od vijeka ispunjen životnim klicama, posve je samovoljno, plod mašte.

c) Životne klice međutim ne bi iz svemira ni mogle doći žive, s jedne strane zbog velike studeni kozmičkog prostora (oko—273°), s druge strane zbog nagle promjene u silnu vrućinu, u koju dolaze klice ušavši u našu atmosferu, a s treće strane zbog apsolutnog pomanjkanja vlage i kisika (oxygenii), što klice, prolazeći kozmičkim prostorom, ne bi mogle dugo podnijeti. Konačno svijetleće zvijezde izbacuju mnoštvo ultravioletnih zraka, koje kroz nekoliko sati uništavaju i najtvrđe klice bakterija.

II. **Mehanička evolucija protivi se objavi (vjeri) i znanosti.**

Glavni faktori, koji prema nauci raznih pristaša apsolutnog transformizma ravnaju i vode evoluciju, jesu: *prilagođivanje, nasljeđivanje, odabiranje, borba za opstanak i slučaj*. No tako shvaćena evolucija protivi se Sv. Pismu, a kraj toga i znanosti, jer navedeni faktori ne mogu biti dovoljan razlog evolucije.

1. — **Mehanička evolucija protivi se objavi.**

Apsolutni transformizam, u koliko hoće evoluciju protumačiti samo mehaničkim silama i slučajnim prilagođivanjem, nesumnjivo je protivan Sv. Pismu.

Iza toga naime, kako je Bog rekao: »Neka proklija zemlja travom zelenom, koja nosi sjemenje i drvo rodno, koje rađa rod po vrsti svojoj« (Gen [1 Moj] 1, 11) i: »Neka izvede zemlja bića živa po vrsti svojoj« (Gen [1 Moj] 1, 24—25), kaže Sv. Pismo: »I pusti zemlja iz sebe travu zelenu, koja nosi sjeme po vrsti svojoj i drvo, koje rađa rod, a svako ima sjeme po vrsti svojoj« (Gen [1 Moj] 1, 12). Ove riječi, kakogod se one shvatile, nijesu ništa drugo nego izvršivanje Božje zapovijedi, koja je izražena u prijašnjem retku, te bez svake sumnje pretpostavljaju Božje posredovanje. Ako se dakle život razvijao, onda do njegovih razlika nije došlo prilagođivanjem slučajnim vanjskim prilikama, te pod uplivom samo vanjskih fizičkih faktora, borbe za opstanak i naravnog odabiranja, nego pod utjecajem Božjim, po nacrtu i planu, kako ga je on zacrtao od početka te po silama i sposobnostima, koje je on dao bićima od početka.

2. — **Mehanička evolucija protivi se razumu (znanosti).**

To ćemo pokazati redom za sve faktore mehaničke evolucije.

a) Prilagođivanje.

Teorija o prilagođivanju kaže:

Kako su se kroz tisuće i tisuće godina lagano mijenjali klima i drugi životni uvjeti, tako su biljke i životinje morale mijenjati svoje organe. Što je na pr. voda postajala plića, to su se vodene životinje morale više priučavati na suhozemni život i mijenjati svoje disaće i pokretne organe i pokrivanje kože. Vodene biljke morale su zbog nestajanja vlage produljiti svoje korjenje i oblikovati deblje lišće. Oni pak organi, koji su za nove okolnosti postali manje prikladni, zakržljali su.

Na to odgovaramo:

Nema dvojbe, da prilagođivanje vanjskim okolnostima zapažamo kod svih organizama. No ovim prilagođivanjem ne mijenjaju se vrste, nego naprotiv one bivaju uščuvane i kraj najrazličitijih okolnosti, jer prilagođenje ide upravo za tim, da organizmu bude što bolje i da se održi u životnoj borbi. Međutim, kad bi prilagođivanje mijenjalo vrste, onda bi ono moralo stvarati i nove organe. No baš to bi često bilo upravo neshvatljivo. Dok naime možemo kako tako zamisliti, da su se prilagođivanjem iz malih zametaka razvili određeni organi (na pr. iz prednjih nogu rakovih njegove škare), ne možemo protumačiti, kako su na taj način kod praživotinja nastali organi uopće. Promotrimo na pr. postanak oka. Kod ljuskare postoje jednostavne oči, koje sastoje samo iz jedne tako reći kaplje drhtalinaste tvari i jednog živca te po svoj prilici ne razlikuju određene slike nego samo svijetlo od tame. Možemo li zamisliti mogućim, da su se iz ovih očiju razvile s jedne strane lepezaste oči insekata, a s druge strane orlovske oči? No još je teže pitanje, kako je kod slijepog crva uopće nastalo ili kako se razvilo oko. Ne može se reći, da se to zbilo prilagođivanjem na svijetlo. Jer iako je istina, da bez svijetla uopće nijedno oko ne bi došlo do izražaja, ali je istina i to, da sâmo djelovanje svijetla ne može proizvesti aparata za gledanje. Prilagođivanje, reakcija bića na vanjske okolnosti, biva samo ondje, gdje u biću postoji sila, moć ili sposobnost za to. Nadalje po teoriji prilagođivanja imala bi zraka svijetla podražavati određeni dio kože, koji bi time postao proziran. Stanice, koje leže nešto dublje, bile bi podražene na drugi način tako, da bi se preobrazile u živac sve do mozga. No nastaje pitanje, zašto nije sunce proizvelo oči i na leđima životinje, i zašto je proizvelo samo dva, a ne desetak ili dvadesetak i više očiju. Nadalje: sunce nije čitava oka mogio proizvesti najedamput, nego je najprije nakon tisuću godina oblikovana mrežnica, zatim nakon isto toliko godina jedan živac i leća. Sve je to morala zraka svijetla istovremeno proizvoditi na oba oka. I sve se to — prema teoriji prilagođivanja — tako lijepo slučajno slučilo, da je došlo do oka i do gledanja. Doista ovakvo nastajanje organa upravo je neshvatljivo i posve bezrazložno.

Prilagođivanje nadalje ne može protumačiti ni t. zv. suodnošaja u rastu. Naime promjenom jednog dijela tijela promijenjeni su u stalnom odnosu i drugi dijelovi. Tako na pr. životinje sa sastavljenim želucem imadu uvijek široke kutnjake i papke, dok rogate nemaju gornjih sjekutića. Životinje s rilom za sisanje imadu uski želudac i t. d. Vanjski uzroci, koji su možda uplivali na razvitak i oblikovanje noge, ne mogu u isto vrijeme djelovati i na želudac. Nerazumljiva je dakle razmjernost u rastu. No još je napadnije, da se po dva organa, dva oka, dva uha, dva krila i t. d. savršeno simetrijski i jednakim korakom razvijaju. Kako se zakonom prilagođivanja može protumačiti ta činjenica? Nikako! Ovdje se vidi najočitije, da se za život sposobni i svrsishodni odganizam razvija i oblikuje po unutarnjem zakonu, a ne po prilagođivanju vanjskim okolnostima.

b) Borba za opstanak.

Njezine su zasade ove:

Mlade životinje nikad nijesu posve slične svojim roditeljima. Kod promjene klime, okolnosti, hrane, životnih pogibelji i t. d. bolje će napredovati one biljke i životinje, kojih slučajne promjene bolje odgovoraju promijenjenim životnim okolnostima.

Kraj toga postoji kod biljki i životinja težnja, da se neograničeno množe te se zbog toga bore za mjesto i hranu. Među njima je dakle borba jednih protiv drugih. U ovoj borbi nadvladat će one, koje su bolje opremljene, koje imadu dobre probavne i disaće organe, prikladnu odjeću, pogodnu zaštitnu boju, brže noge, oštre pandže, fina osjetila. One pak, koje su zaostale, postaju rjeđe i izumiru.

Ovo preživljavanje onih biljki i životinja, koje izdrže borbu, zove se i prirodno odabiranje (selekcija), jer narav ovdje slično postupa kao stočar, koji uzima za rasplod životinje samo s određenim vlastitostima, da poluči bolje životinjske »rase«. — I spolni prirodni izbor treba da sudjeluje kod jačanja vrsti, u koliko ženke daju prednost jačim i ljepše opremljenim mužjacima.

Odgovaramo:

α) Najprije treba reći, da ne postoji nikakva borba i takmičenje među pojedinkama iste vrste. Takva je borba izuzetak, jer je općenita pojava, da se istovrsni individui među sobom pomažu. Mnogi sisavci žive u čoporima, ptice lete u jatima, kukci se kupe u rojevima, ne da se kolju, nego uzajamno pomažu.

β) Dopuštamo borbu među raznim vrstama životinja, no ne stoji tvrdnja, da žrtvama padaju samo slabiji i nesposobniji individui, a spretniji da izmiču i svoje sposobnosti prenose na potomstvo. Na pr. u kitovo ždrijelo padaju ne samo sporiji račići, nego i ribice. — Niti se može reći, da će plijenom ptici postati samo kratkovidniji kukčići, dok će brži i dalekovidniji izbjeći smrti. Rijedak je izuzetak, da progonjeni i napadnuti pojedinci pobjegnu ili se odhrvaju svojim progoniteljima zato, jer bi imali neko korisno svojstvo nešto bolje razvijeno nego li njihovi drugovi.

γ) Po Darwinu postoji borba i s prirodnim zakonima, koji uništavaju manje razvijene individue. Jače razvijeni individui ostaju i oni na svoje potomstvo prenose svoje odlike te time promiču razvoj vrste na više.

Nema dvojbe, da živa bića rađaju puno više potomstva nego li se ono razvije do potpune zrelosti. No krivo je reći, da priroda uništava samo slabije. Prije svega, mnogi potomci nestanu još u jajašcima, koja služe za hranu drugim životinjama. Tu ne može biti govora o kakvoj borbi, koja bi lučila sposobnije od nesposobnijih. Veliki opet dio propada kao zameci, ličinke ili uopće nerazvijene forme. I tu ne može biti govora o kakvoj borbi, u kojoj su sposobniji individui ostali, jer su odlike tih nerazvijenih pojedinki tako malene, da u borbi protiv faktora, koji ih uništavaju, ne znače ništa.

Konačno mnogi propadaju u razvijenoj formi pod udarom oluje, suše, poplave, žege, zime, zaraze i t. d. No analizirajući tu borbu očito je, da neke malene individualne prednosti (brže noge, nešto malo oštriji vid ili sluh) ne mogu odlučivati o životu i smrti. U ovakvim slučajevima više određuje sreća, što se neki individuum našao slučajno u boljem položaju. Kao što i pri željezničkoj nesreći ne ostaju neozlijeđeni oni, koji imaju najčvršće kosti, nego oni, koji su se slučajno nalazili na najpovoljnijim mjestima. Bilo koja odlika organizma prema veličini pogibelji ovdje je premalena, da bi mogla prema daleko većim prednostima položaja doći u obzir.

δ) Prema heckelovcima borba za opstanak morala bi biti od najvećeg učinka onda, kad su životne prilike za organizme najnepovoljnije. To jest prema toj teoriji u vrijeme nepogoda moći će se održati oni, koji su najviše dorasli novoj situaciji. No iskustvo pokazuje, da nepogode upravo sprečavaju nastupanje novih varijeteta, individualnih razlika ili ih čak, u koliko otprije postoje, guše.

Dakle: borba među individuima iste vrsti vrlo je neznatna i izuzetak, a borba među raznovrsnim individuima i s prirodom ne dovodi do istrebljenja samo slabijih nego i svakih drugih pojedinaca.

Stoga borba za opstanak kao faktor prirodnog odabiranja je opsjena.

ε) Konačno ističemo, da borba za opstanak ne može ni na koji način sama biti razlog nastajanja novih vrsta, i to s ovih razloga: Za nove vrste treba nove organe. Očito je, da su ti organi u početku posve nezamjetljivi. Tako na pr. budući rog mora u početku biti samo mala hrskavica, a buduća peraja samo mali nabor kože. Kako za prijelaz iz vrste u vrstu treba po Darwinovom evolucionizmu 14.000 pokoljenja, očito je, kako će se lagano određeni organi, na pr. rog, moći razvijati. No nerazvijeni organi nijesu ni od kakve koristi u borbi za opstanak. Životinje naime s još nerazvijenim rogom, perajom ili krilom nužno će u borbi za opstanak i po zakonu selekcije propasti. Rasti i jačati se mogu vježbanjem mišice i udovi, koji su već tu, ali, gdje nema ništa, tu se ne može ništa ni vježbati niti se vježbanjem može nešto razviti.

Nadalje kažu materijalistički evolucionisti, da se udaranjem glave, koja otvrdne, umnoži pritjecaj krvi i nastane rog, a tapkanjem i koprcanjem prednjim udovima nastanu krila. No ovdje nastaje pitanje: zašto onda na pr. divlja svinja česanjem o drvo ne dobije rogove s obje strane tijela. Ovakvim česanjem može nastati samo kakva bradavica ili žulj. Ispravno se stoga zaključuje, da mora najprije postojati unutarnja sklonost, naginjanje za oblikovanjem nekog organa, a istom tada mogu vanjska mehanička sredstva pomoći k razvitku i oblikovanju.

c) P r i r o d n o o d a b i r a n j e (selectio naturalis).

Mehanički evolucionizam, kako smo vidjeli, uči, da među živim bićima postoji borba za opstanak, jer svako biće želi, da što dulje živi, i iza sebe ostavi potomstvo, a mjesta i hrane za sve nema. U borbi pobjeđuju jači, sposobniji, otporniji. Oni svoje sposobnosti predavaju

potomstvu, koje ih u novoj borbi usavršuje tako, da kroz neko doba nastaju nove vrste i rodovi.

Ovaj proces, kojim se slabiji istrebljuju, a stvaraju jači i tako nove vrste, zove se prirodno odabiranje.

No tvrdnja evolucionista, kojom razvoj vrsta hoće protumačiti prirodnim odabiranjem, neistinita je. Po ovom odabiranju mogu nestati slabiji i ostati oni, koji su jači i razvijeniji, ali se nikako ne može reći, da tim putem nastaju jači i razvijeniji i sposobniji. Selekcija izlučuje slabije. Na njihovo mjesto dolaze jači, koji već kao takvi postoje. Selekcija dakle samo omogućuje, da jači ostanu na mjestu, gje su bili slabiji, ali ona sama tih jačih individua ne proizvodi.

To potvrđuju i mnogi biolozi. Tako na pr.:

Correns: »Prirodno odabiranje samo plijevi, ono je odstranilo bezbrojne forme i tako stvorilo praznine, ali nije ništa novo stvorilo«. (Isp. Wasmann, Die moderne Biologie u. die Entwicklungstheorie s. 321). — De Vries: »Prirodno odabiranje jest sito; ono ništa ne stvara, kako to često biva pogrešno prikazivano, nego samo prosijava. Kako pak nastaje ono, što je prosijano, to leži izvan dosega teorije selekcije«. (Isp. Wasmann, N. dj. s. 320). — Delage: »Svakako djelotvornost prirodnog odabiranja nije nikakva. Ona je ograničena na gušenje posve štetnih varijacija i na održavanje vrsta u njihovim normalnim obilježjima. Ono je daleko od toga, da bude sredstvo za razvoj vrsta, i osigurava im stalnost«. (Isp. Gaia, L'evoluzione e la scienza, str. 87). — H. Driesch: »Odmah na početku je jasno, da prirodno odabiranje . . . može samo da istrijebi ono, što nije moglo da preživi, ono, što nije moglo da (uzev u najširem smislu) reagira na okolinu, ali prirodno odabiranje nije sposobno, da stvori varijacije. Ono djeluje uvijek samo negativno, nikada pozitivno«. (Philosophie des Organischen. Leipzig 1920, 261—262).

Slabost prirodnog odabiranja priznaju i sami pristaše darvinizma. Tako Darwinov učenik Romanes: »Dandanas je nemoguće naći učenjaka, koji se bavi prirodnim naukama, koji bi vjerovao, da je činjenica nadživljavanja sposobnijih bića dovoljna, da objasni sve pojave postojanja vrsta.« (Isp. Gerard., L'antica enigma e la sua nuovissima soluzione, str. 224). — Sam Huxley, najveći propagator darvinizma, kaže: »Ipak mi moramo prihvatiti darvinističku hipotezu samo provizorno, jer joj nedostaje jedna karika u dokaznom lancu; uistinu, ako i jest dokazano, da sve životinje i biljke potekoše iz jednog zajedničkog debla, ipak nije dokazano, da je to bilo djelo prirodnog odabiranja; jer je prirodno odabiranje nesposobno, da izvrši ono, što mu se pripisuje, t. j. ono je nesposobno, da stvara nove prirodne vrste«. (Lay sermons, 1888).

Prirodno odabiranje ne može dakle protumačiti postanak vrsta. U svakom naime biću moraju svojstva već postojati, da ih onda prirodno odabiranje prenese na potomke. Stoga postanak novih svojstava treba tražiti izvan okvira selekcije.

d) Slučaj.

Darvinizam ne priznaje u razvoju živih bića nikakav faktor, koji nadilazi fizičko-kemijske sile. On stoga hoće, da objasni postanak vrsta živih bića bez ikakva činbenika, koji uključuje svrhu, plan, cilj. Prema tome različne varijacije živih bića nijesu produkt sila, koje bi bile upravljene na usavršenje organizma, nego one nastaju slučajnim djelovanjem slijepih mehaničkih sila.

Postavljajući slučaj kao izvor razvitka vrsti zapada darvinizam u veliko protuslovlje. On s jedne strane tvrdi, da se varijacije, koje su nastale, tako razvijaju u određenom smjeru, da iz njih nastane vrsta. S druge opet strane kaže, da je to slučajno. Ono, što se razvija u nekom određenom smjeru, ne može biti slučajno, jer slučaj je sad ovakav sad onakav. Tako se po darvinistima bjelina polarnih lisica razvila iz jedne slučajno bijele mrlje, koja se u stotinama i tisućama generacija razvijala, dok prirodnim odabiranjem nijesu lisice postale bijele. No zar je moguće pomisliti, da je bijela mrlja u potomcima uvijek bivala veća slučajno. Zar nije u takvom konstantnom razvitku očigledno, da se tu radi o razvijanju prema stalnom planu i nacrtu, trajno, a ne slučajno, pogotovu, jer ta bjelina jasno odaje svoju svrsishodnost u vidu mimikrije u okviru snježnih polarnih krajeva, pa se opetuje i kod arktičkog zeca i kod arktičkog medvjeda.

Da se razne vrste nijesu mogle razviti kroz slučajno razvijanje i usavršivanje varijacija, očito je iz ovih riječi K. Sappera: »Ako se mi uzdamo u prirodne sile, koje djeluju bez plana, da su one iznesenim načinom (t. j. slučajnim varijacijama) proizvele sva živa bića od praćelije do čovjeka, tada je neizbježiv zaključak, da su pored povoljnih varijanta, t. j. pored tvorevina, koje pretstavljaju neki napredak u razvitku, morale naravno, dok slučaj vlada, nastati i nebrojene bezvrijedne i nepovoljne varijante, te bi ove za život nesposobne ili pak manjkave tvorevine morale brojem neizmjerno nadilaziti one vrijedne«. (Naturphilosophie, Breslau 1928, s. 45). No takvim nevrijednim varijantama nema traga među fosilima.

Darvinizam traži od svojih pristaša veliku vjeru, jer oni moraju vjerovati, da su na pr. jetra, koja imadu tako kompliciranu funkciju, nastala slijepim slučajem. Ta zar je moguće zamisliti, da bi slučajnim djelovanjem fizičko-kemijskih faktora mogao nastati ovako savršeni organizam, makar oni djelovali i kroz milijune godina, bez određenog nacrta i svrhe?!

Zato je botanik Reinke uskliknuo: »Ja moram priznati, da ne mogu biti pristaša takve vjere u svemoć slučaja«. (Philosophie der Botanik. Str. 181). Dok dakle borba za opstanak vrlo malo služi nadživljavanju sposobnijih i jačih, a prirodno odabiranje, u koliko ga ima, ne može ništa novo da stvori, dotle slučaj, koji darvinizam unosi kao faktor razvitka, vodi u punu apsurdnost.

Napomene: 1. — Znanstvenjaci i mehanički darvinizam.

Zbog unutarnjeg protuslovlja ustali su protiv mehaničkog darvinizma najveći auktoriteti na polju prirodnih znanosti. Tako: Barrante, Baer, Cuenot, Wigand, Pasteur, Pfaff, Sachs, Kölliker, Driesch, Dubois R., Nägeli, Claus, Virchow, Ranke, Fleischmann, Berg, Lunn, Reinke, Dennert, Quatrefages, Wasmann, Pauly, Hertwig i t. d. Misaoni istraživači prirode uvidjeli su, da čisti vanjski mehanički uzroci ne mogu proizvesti uređeni razvitak života.

Uz navode onih, koje smo već spomenuli pobijajući pojedine tvrdnje mehaničke evolucije, spominjemo još neke.

Tako Driesch (1898): »Darvinizam pripada povijesti, kao i onaj drugi kuriozum našeg stoljeća: Hegelova filozofija. Oni su oba varijacije teme: ‚Kako se čitava jedna generacija dade vući za nos', te nipošto nijesu sposobni, da našem stoljeću, koje je na izmaku, osobito podignu ugled u očima budućih naraštaja«. Isti Driesch kaže: »Za uviđavne darvinizam je davno mrtav. Ono, što je za njega još konačno izneseno, nije drugo, nego pogrebni govor, izveden prema načelu: ‚De mortuis nihil nisi bene', a s iskrenim priznanjem o nemoći klijenta«. (Über der Krisis des Darwinismus, s. 8).

Jedan od najvećih botanika prošlog stoljeća, Sachs (g. 1896), piše Dennertu: »Već pred više od dvadeset godina uvidio sam, da se descendencija (teorija o razvoju) mora pročistiti od darvinizma, ako hoće da postane strogo znanstvena teorija o organskim razvojnim procesima«. (Vom Sterbelager des Darwinismus 1911. s. 17).

G. 1893 prirodoslovac Robert v. Mayer otklanja darvinizam riječima: »Ono, što ja sa svog stajališta imam prije svega prigovoriti Darwinovom sistemu jest ovo: pred našim očima neprekidno nastaju bezbrojni novi biljni i životinjski individui rađanjem i oplođivanjem. Ali kako se to događa, to je za fiziologa posve nepojmljiva zagonetka i nedokučiva tajna . . . I dok smo mi prisiljeni, da priznamo svoje potpuno neznanje o tim nama tako bliskim sadašnjim pojavama, hoće najednom dobričina Darwin, kao kakav drugi gospodin Bog, da nam dade temeljito objašnjenje, kako su uopće na našem planetu nastali organizmi«. (Dr Th. Deimel, Zitaten-Apologie, Freiburg in B. 1911. S. 130).

Virchow: »Tko se sjeća, na kako su žalostan način upravo u najnovije doba propali svi pokušaji, da se za samorodstvo (generatio spontanea) nađe izvjesna podloga u najnižim oblicima prelaza od neorganskog u organski svijet, tome se mora činiti dvostruko sumnjivim, da ova tako ozloglašena nauka bude možda uzeta kao temeljna nauka sviju ljudskih predodžbi o životu«.

Cuenot: »Prilično je jasno, da moramo potpuno napustiti Darwinovu pretpostavku«. (La genèse des Espèces animales, 1921. Sec. Ed.).

Dictionaire Encyclopédique des Sciences: »Darvinizam je bajka, pjesničko nagomilavanje vjerojatnosti bez dokaza, i zamamljivih tumačenja bez dokazivanja (očevidnosti).«

Prof. Whitehead: »Život sam je vrlo kratkotrajan, kad se usporedi sa neživom materijom, iz koje je izašao. Pećina traje stotinu milijuna godina, dok drvo doživi starost samo od kojih tisuću godina. Ako je općenita težnja prirode što dulje trajanje, zašto je onda uopće nastupio život? Nadalje zašto bi se razvoj uvijek tako pomicao, da nastaju uvijek viši tipovi? Teorija evolucije to nikako ne tumači. Razvitak, koji teži uvijek prema višemu stupnju, ne može se svesti na utjecaj okoline, jer su niži oblici života isto tako prilagođeni okolini kao i viši« (Hrv. Sm. 1934.. 376). Dewar: »One, koji ne ispovijedaju tu vjeru u teoriju evolucije, drže nesposobnima, da zapremaju neko naučenjačko mjesto; njihove članke odbijaju novine i časopisi, znanstvena udruženja odbijaju njihove priloge, a nakladnici se protive, da publiciraju njihova djela . . . Tako se danas s dobrim uspjehom stavlja brnjica onima, koji hoće biti nezavisni« (103). (N. dj. s. 374).

(103) Ove se aluzije priznatog paleontologa odnose na duševni teror engleskih darvinista, koji su priječili, da znanstvene institucije donose radnje, koje su pobijale darvinizam.

Prof. D w i g h t, poznati anatom na sveučilištu u Harvardu u Sjev. Americi, praveći aluzije na zastupnike mehaničke evolucije piše: »Oni, koji su izvan toga kruga, ne mogu zamisliti, kako je jaka tiranija duha vremena u pogledu teorije evolucije. Ne samo da ona utječe na način našega mišljenja (kako je, moram priznati, kod mene bilo), nego usto vlada tu i despotizam kao u danima francuske revolucije. Kako se malo od prvaka u znanosti usuđuje da zastupa svoje vlastito mišljenje u toj stvari«. (Isp. Hrv. Sm. 1934, s. 374).

A. L u n n, već spomenuti engleski paleontolog: »Lakovjernost ateista čudi me više nego njihov vjerski skepticizam. Uistinu vjera, koja premješta bregove, nije nešto neobično u poredbi s vjerovanjem, po kojem je čovjek izašao iz pramulja! Pramore, da je slučajno proizvelo grudicu k o l o i d a, i s mjesta da se okolina dala na posao i iz one prastanice načinila jednim nizom sretno nadahnutih promjena sve moguće oblike života: mušice i mamute, rakove i kestene, bakalare i Shakespearea! — Što se mene tiče, ja držim, da je laglje vjerovati u Boga, nego u okolinu, koja je tako izbirljiva, kao sladokusac od zanata i tako spretna kao najiskusniji kirurg. Ljudski um ne će zadovoljiti nikada nijedno razjašnjenje, kod kojega ne bude, ma u kojoj formi, priznat d u h kao jezgra procesa razvijanja«. (N. dj., Hrv. Sm. 1934, s. 377).

E d w i n G r a n t C o n k l i n: »Vjera u svemoć okoline za razvoj vrsta polagano je iščezla tokom ovih zadnjih godina, te se ide sve više za tim, da se dade važnost unutarnjim uzrocima evolucije, teoriji mutacija i ortogenezi. (Isp. D'Avelino F. Caracciolo, Le teorie dell' évoluzione, s. 176).

S c h w e r t s c h l a g e r: »Glavna uloga pripada unutarnjim potencijama, koje proizvode sistematska obilježja, a time pružaju osnov i kostur postepenom razvoju rodoslovnog stabla i sistema«. (Philosophie der Natur II., str. 262).

Slično i kod nas I. Đ a j a: »U posljednje vrijeme i u biologa, koji nimalo ne naginju metafizičkim shvatanjima, sve više prevladava mišljenje, koje se nameće time, što se drugo ne može održati pred novijim tekovinama biološkog ispitivanja, a to je: da živa bića nose u sebi glavni uzrok svoje evolucije. Ona je u glavnim crtama bar već u potajnom stanju u organizmima, koji evoluciraju, a svi oni činioci, kojima je evolucija pripisivana, mogu u najbolju ruku samo utjecati na tu evoluciju, ali joj nikako nisu ni uzrok ni pokretač«. (Tragom života i nauke, 1931, str. 24, 25).

Nadalje: »Da živa bića nose u sebi uzrok svoje evolucije, izražavano je u razno doba na razne načine. Ta unutrašnja tendencija živog svijeta, da evoluira određenim pravcem, naročito je pogodna više manje metafizičkim spekulacijama i pojavljuje se pod raznim nazivima, kao što su: Ajmerova »ortogeneza«, Drišove »entelehije«, Bergsonov »životni zamah«, »stvaralačka evolucija«. Metafizički ogledi na tome polju vjerojatno su doprinijeli, da se smatra nenaučnim zamišljanje, da je evolucija života svijeta u njemu već unapred određena. Ali zašto smatrati, da traženje uzroka evoluciji u samim organizmima, koji evoluiraju, mora značiti prizivanje neke tajanstvene sile, ili da je to bar, kako veli Delaš, zamjenjivanje naučnog tla metafizičkim. A ako se takvo tumačenje nameće silom činjenica? Zašto smatrati, da je nenaučna pretpostavka, da je evolucija u glavnim crtama svojim u potajnom stanju već u živih bića, koja nose svoju evoluciju skrivenu u potencijalnom stanju«. (N. dj. 27, 28).

2. — **Što treba držati o ortogenezi i strmoglavoj mutaciji?**

Već smo prije spomenuli, da obje navedene teorije, osobito ortogeneza, priznavaju unutarnji faktor evolucije. One stoga nijesu pogođene dokazima iznesenim protiv mehaničkog darvinizma.

Dakako, u koliko imade mutacionista, koji drže, da su mutacije slučajne kao i Darwinove varijacije, vrijede za njih oni prigovori, koji su protiv sličnih zasada izneseni u darvinizmu.

No ipak, zastupnici i ortogeneze i naglih mutacija, jer priznavaju opstojnost unutarnjih faktora, koji evoluciju usmjeruju u jednom određenom pravcu, treba da odgovore na pitanje, odakle živim bićima to unutarnje usmjerenje. Dakako to je pitanje metafizičke prirode i zato mnogi zaziru od njega. U koliko pak pristaše navedenih teorija, makar i priznavali Boga, kao začetnika unutarnjeg naravnog ustrojstva bića, po kojem ona teže za evolucijom, zastupaju onaj razvitak živih bića, koji prelazi okvir naravnih vrsta, odnose se na njih dokazi, koje ćemo u narednom §-u iznijeti protiv t. zv. ublaženog transformizma.

S m i t t, Das Zeugniss der Versteinerungen gegen den Darwinismus, Freiburg im Br. 1908; W a a g e n, Die Entwicklungslehre und die Tatsachen der Paleontologie, München, 1909; T a n q u e r e y, De Deo creante, 470 sl.; B o y e r, De Deo creante et elevante, 91 sl.; F. L. G r a s s m a n n, Die Schöpfungshehre des heiligen Augustinus und Darwin, Regensburg 1889; J. B. S e n d e r e n s, Création et évolution, Pariz 1929; P e s c h, III. 57 sl.

§ 25. UBLAŽENI TRANSFORMIZAM, KOJI DOPUŠTA POSREDNI BOŽJI UTJECAJ NA RAZVITAK VRSTA, DIREKTNO SE NE PROTIVI VJERI. IAKO GA NEKI KATOLICI BRANE, IPAK SE ČINI, DA PRVO OBLIKOVANJE SVAKE VRSTE, KOJA SE BITNO RAZLIKUJE OD DRUGE, TREBA NEPOSREDNO PRIPISATI BOŽJEM DJELOVANJU

Ublaženi transformizam priznaje, kao što smo spomenuli, opstojnost Boga kao vrhovnog i prvog uzroka, no on uči, da su se sve vrste životinja i bilja razvile iz jedne ili nekoliko jednostavnih prvotnih formi, koje su se prema određenom smjeru razvijale prema sposobnostima i moćima, koje je u nje usadio Bog.

S dogmatskog gledišta ne postoji za transformizam, u koliko se odnosi na biljke i životinje, nikakva crkvena cenzura.

Katolički bogoslovi i prirodoslovci nijesu na ovo pitanje jedinstvenog mišljenja.

Jedni drže, da evolucija nije doduše dokazana, ali je vjerojatna hipoteza, koja se osniva na nekim prirodnim činjenicama. Evolucija ne samo da nije u protimbi s objavom, nego ona još u većem svijetlu i sjaju prikazuje Božje sveznanje i svemoć. Tako Wasmann (104), Miwart, Obermaier, Schwertschlager (105), Lebzelter, Hasert i dr.

Drugi misle, da se evolucija, koja dakako znanstveno nije dokazana, ne može braniti ni sa stajališta objave ni sa stajališta znanosti. Čini se, da je ovo mišljenje vjerojatnije.

I. **Dokazi ublaženih transformista.**

Za svoje mišljenje iznose transformisti ove dokaze:

1. — **Sv. Pismo.**

Gen (1 Moj) 1, 11: »I reče (Bog): Neka pusti zemlja iz sebe travu zelenu, koja nosi sjeme, i drvo, koje rađa rod po vrsti svojoj, u kojem je sjeme njegovo na zemlji«.

Ove riječi, kažu transformisti, dokazuju, da je Bog svojom voljom proizveo neku razliku među vrstama, ali ne pokazuju očito, da je Bog sve vrste neposredno stvorio. Ove su riječi istinite i onda, ako

(104) Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie, Freiburg im Breisgau 1902; Isti: Der Kampf und das Entwicklungsproblem, Berlin 1907.

(105) Philosophie der Natur, München 1921.

je zemlja proizvela samo nekoliko zametnih stanica, iz kojih će se, snagom ulitom od Boga, malo po malo razvijati »glavni rodovi i tipovi sa sposobnošću, da se iz njih samih u svoje vrijeme, izazivanjem vanjskih prilika, razviju drugi rodovi i vrste. Bit biblijskog naučavanja potpuno je nedirnuta, ako su prve životne klice za sve najvažnije tipove obaju carstva od Boga, a od Boga je u njih usađena i sposobnost i smjer daljnjeg razvitka u nekom određenom okviru« (M. Blažić: Evolucija i postanak čovjeka. Str. 240).

Što više, drže ublaženi transformisti, da nije u sukobu s objavom ni radikalna evolucionistička teorija, monofiletizam, koja uči, da se, dakako pod utjecajem Božjim, sav organski život razvio iz jednakih, najjednostavnijih osnovnih stanica.

2. — **Crkvena tradicija.**

Kod sv. otaca i bogoslova nalaze transformisti ovaj oslon:

Sv. Augustin kaže: »Svim naime stvarima, koje se tjelesno vidljivo rađaju, leže u materijalnim elementima ovog svijeta sakrivene neke klice« (De Trin. 3, 7, 13). Bog je stvorio »svijet, u čijoj su naime pratvari sazdane bilo biljke bilo životinje, koje će se kasnije s vremenom pojaviti« (De Gen. ad litt. 6. 1, 2). Nadalje: »U materijalnim stvarima nalaze se po svim elementima svijeta neki sakriveni sjemenonosni činioci. — No Bog je sam pravi Tvorac, koji je i same uzroke i sjemenonosne činioce usadio u stvari« (Quaest. in Pent. 2, 21).

Navedene Augustinove riječi tumače transformisti u smislu evolucionog stvaranja, po kojem je Bog stvorio čitav svijet, ali tako, da se pojedina bića nisu pojavila u gotovom stanju, nego je Bog stvorenom svijetu samo usadio klice, zametke (semina), iz kojih su se razvili određeni stvorovi.

Sv. Toma: »Vrste pak, i nove, ako kakve nastaju, predbivstvovale su u nekim aktivnim moćima, kao što i životinje, nastale (generatae) trulenjem, bivaju proizvedene iz moći zvijezda i elemenata, koje su (moći) primile od početka, premda nastaju nove vrste. I neke životinje nastaju katkada kao nove vrsti miješanjem životinja različitih po vrsti, kao što, kad se od magarca i kobile rađa mazga; i ove su također uzročno (causaliter) predhodile u djelima šest dana« (S. th. 1. q. 73 a. 1 ad 3).

I Augustin i Toma učili su dakle — kažu transformisti — neku promjenu vrsta, koja se zbiva po zakonu, koje je bićima dao Bog.

Evolucionizam vide transformisti izražen i u himnu (vesp. fer. V.): »Magnae Deus potentiae, qui fertili natos aqua partim relinquis gurgiti, partim levas in aëra«. Po Božjoj zapovijedi dakle nikle su iz plodne vode životinje, od kojih su jedne ostale u vodi, a druge su se digle u zrak.

Zastupnicima transformizma daju oslon i neki noviji bogoslovi.

Corluy tumačeći riječi Gen (1 Moj) 1, 11 kaže: »Sv. Pismo šuti o načinu, kako je zemlja proizvela onu raznolikost vrsti, da li odmah, ili tečajem vremena, da li s posvemašnjom postojanošću vrsta ili samo s relativnom. No može se raspravljati i o smislu, koji ovo Pismo pridaje imenu min (genus, rod)« (Spicil. dogmatico- biblicum t. 1. p. 198). Tu dodaje Tanquerey: »Doista ta riječ nije tada imala određeno značenje, koje je iza novijih znanstvenih istraživanja primila danas« (Vol. II., str. 478). Na drugom mjestu opet Corluy kaže: »Sveti tekst ostavlja sumnju, da li je u onaj treći dan Bog samo proizveo sjemenje biljki i predao ih zemlji, ili je stvorio čitave biljke u krilu zemlje, ili je konačno dao zemlji izvanrednu moć, da izvede iz svoga krila bez sjemena prve biljke, iz kojih će se zatim roditi prve sjemenke. Ovo zadnje čini slovo teksta više bližim« (Spicil. dogmatico-biblicum t. 1, p. 198).

Lahousse: »Izlaženje nekih vrsti od drugih ne priječi, a da se ne kaže, da je Bog te vrsti stvorio u određeni dan ili epohu. On je naime od vijeka unaprijed znao, da će ove kasnije vrste nastati, i pod svijetlom ovog znanja stvorio je prvotne (vrste), i stoga za nj treba reći, da je taj nastanak (kasnijih vrsta) htio« (Psychologia, n. 264 sl.). Tanquerey opet ovim riječima dodaje: »Može se dodati, da je Bog to ne samo unaprijed znao, nego je vrstama, koje je stvorio, dao moć, da proizvedu druge vrste te je tako i ove posredno stvorio« (Vol. II. p. 478).

3. — **Unutarnji, teološki razlog.**

Transformisti drže, da evolucija ne samo, što nije u protimbi s vjerom, nego nam po njoj svemoć Božja otskače u većem sjaju.

Katolički učenjaci, fizičar Ampère i belgijski geolog d'Omalius d'Halloy pristajali su uz evolucionizam držeći, da time nije dirnuto njihovo vjersko uvjerenje. Ovaj posljednji je 13 godina prije Darwina naglasio, da je mišljenja, da »sadašnja živa bića vode podrijetlo od onih iz prvih vremena« (106).

Isusovac Wasmann piše: »Božja moć i mudrost otskače u puno sjajnijem svijetlu time, što je ona naravnim uzrocima rodoslovnog razvijanja proizvela nastup onih vanredno mnogostrukih morfoloških i bioloških odnosa, nego da je ona odnosne sistematske vrste neposredno stvorila«.

Svoje mišljenje obrazlaže ovim riječima P. W. Hammersteina: »Ako Tvorac nije stvorio pojedine životinjske vrste u njihovoj sadašnjoj formi, nego je činio, da su one dorasle do sadašnjeg stanja i njihovih sadašnjih instinkta samostalnim razvijanjem u nekom dugom nizu pređa, to je njegova mudrost i moć tim veća. Zato, ako se teorija evolucije i obistinila unutar izvjesnih granica, to time Tvorac ne biva nipošto bačen na stranu, naprotiv time postaje potrebniji i neophodniji neki sveznajući i svemogući Tvorac, kao prvi uzrok razvoja organskih vrsta« (107).

Ovako misli i Blažić: »Zar bi se postanak živih bića ovakvim razvojem (t. j. pod utjecajem Božjim) mogao protiviti vjeri? Nipošto! Zar ovakva evolucija otimlje čast Tvorcu? Naprotiv, ona mu je silno podiže. Nas puni udivljenjem gledanje onih sitnih jajnih ćelija, iz kojih se spontano i nepogrešno razvija slavulj ili orao, miš ili slon, ljubica ili hrast. Zar nijesu daleko većeg udivljenja vrijedne one eventualne prvobitne ćelije, iz kojih se razvijao golemi niz rodova, tipova, vrsta živih bića? Ne zrcali se Tvorčeva mudrost i veličina daleko blještavije u ovim čudesnim ćelijama, iz kojih se razvijaju milijuni vrsta, nego li u napose stvaranim vrstama, koje mogu da rađaju samo individue jednake sebi« (Evolucija i postanak čovjeka, str. 241).

II. **Protivnici ublaženog transformizma.**

Za ovo mišljenje, koje se čini vjerojatnije, dokazi su ovi:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

Riječi: »Neka pusti zemlja iz sebe travu zelenu . . . i drvo, koje rađa rod po vrsti svojoj . . .« (Gen [1 Moj] 1, 11; zatim riječi: »Neka izvede

(106) E. H. M. Beekman, Gott, Mensch, Technik, Wissenschaft, Paderborn 1927. St. 243 (kod Blažića, N. dj. Str. 247).

(107) Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwickl. theorie. Str. 435, 346.

zemlja bića živa po vrsti njihovoj, stoku i životinje, što gmižu, i zvijeri zemaljske po vrstama njihovim« (Gen [1 Moj] 1, 24), imadu se uzeti u svom pravom, naravnom smislu, onakvom, kakav se čovjeku odmah nadaje, čim riječi čuje. Taj pak smisao traži nužno, da se za svaku vrstu pomišlja na njezino stalno, konačno, određeno i neposredno oblikovanje, a ne na postupno, susljedno i posredno.

2. — **Iz Crkvene predaje.**

Sv. oci, koji se, tumačeći Genezu u mnogom razilaze, jedinstveni su u tome, da se riječi Gen 1, 21, 24 imadu razumjeti u njihovom naravnom, prvom i običnom smislu, prema kojem specifikacija raznolikosti sviju stvari potječe od Boga od početka.

Za sv. Augustina kažu, da on nipošto nije pomišljao na razvojnu promjenu vrsta niti je ijednu riječ napisao, na koju bi se takvo mišljenje moglo osloniti. On je bez sumnje držao, da je Bog u početku, u času prvotnog stvaranja, proizveo sve pasivne i aktivne moći, čijim će djelovanjem nastati i pojaviti se pojedine vrste biljki i životinja. Sjemenonosni činioci naime (rationes seminales), o kojima govori Augustin, ne protive se neposrednom oblikovanju vrsta, jer sjemenonosne sile (rationes seminales) kažu i znače već po sebi određenu i stalnu vrstu, jednako onako, kako sjeme neke biljke pripada u vrstu te biljke. Svaka naime današnja vrsta imala je već od početka svoju točno određenu sjemenonosnu silu (ratio seminalis). Za pojedine vrste može se reći, da su izvedene postupnim razvojem i mijenjanjem samo onako i onoliko, u koliko se i kako se za biljku kaže, da je izvedena iz sjemena, a pile iz svoga jajeta.

Tako evo dokazuju svoje mišljenje protivnici svakog transformizma (108).

Bilješke: Protiv navedenog dokaza iz predaje, koji iznose protivnici transformizma, iznose pristaše transformizma ove poteškoće:

1. Sv. oci dopuštali su promjenu i razvoj neorganske vrste u organsku.

Protivnici transformizma odgovaraju: Stari su od Aristotela sve do svršetka srednjega vijeka držali, da zvijezde kao viši uzroci surađuju kod saopćivanja života. Što više, držali su, da se život barem nižih životinja tim djelovanjem može dovoljno protumačiti. Stoga je i sv. Augustin govoreći o postanku života pomišljao na sile, koje je Bog proizveo i koje su pripravljenu materiju već po unaprijed određenom nacrtu pridigle na život.

(108) Isp. Boyer, De Deo creante et elevante 1933, str. 111.

No ovo otačko mišljenje nije evolucionizam, jer su oci učili i pretpostavljali određene vrste, koje se nisu razvijale jedna od druge, nego su klice života, koje su proizvedene i dane od početka, oživjele materiju i proizvele određenu vrstu.

2. Sv. Grgur Niški kaže: »Govoreći dakle, da je u početku stvoren svijet, znači, da su od Boga učinjene prigode za sve stvari, njihovi uzroci i moći i da su na prvi pokret njegove volje postojale pojedine stvari nebo, eter, zvijezde, oganj, zrak, more, zemlja, životinje, biljke: što je sve bilo gledano Božjim okom, vidljivo zbog moći (Božje), kako kaže prorok: Koji vidi sve stvari, prije nego postanu. No time, što je saopćena moć i snaga za usavršenje pojedinih dijelova svijeta, nužno je nekim redom slijedila neka povorka tako, da je iz čitave općenitosti stvari prvo nastalo i pojavilo se jedno. Poslije iza onog nužno je slijedilo drugo. Tada, kako je umjetnica narav sililа, treće i četvrto i peto i ostalo uzastopce ne slučajem i srećom, nekim neuređenim i brzim pokretom, nego kako je nužni red naravi u raspoređivanju stvari tražio...« (In Hexaemeron; MG. 44, 71).

Odavde H. de Dorlodot ovako dokazuje: Onaj uči evolucionizam, koji uči, da je Bog u početku vremena i u jednom času stvorio jednoličnu i neuređenu narav, koja je razvijajući se dalje bez ikakvog drugog utjecaja Božjeg osim onog, koji je primila u početku, proizvela sve organske i anorganske vrste. No to je učio Grgur Niški. Slijedi dakle, da on uči evolucionizam.

Protivnici transformizma odgovaraju: Navedeno tumačenje posve je oprečno mišljenju sv. Grgura Niškog. Po evolucionistima naime današnje vrste nisu bile od početka. Za njih se može reći, da su predbivstvovale od početka samo u toliko, u koliko su bile u drugoj vrsti (in specie aliena), iz koje su se razvile. No Grgur Niški tvrdi, da su sve vrste bivstvovale od početka u svojoj vlastitoj formi (in specie propria), samo na sakriven način. Djelo »umjetnice naravi« bilo je u tome, da otkrije ono, što je bilo sakriveno, a ne da mijenja vrste. Sam Grgur Niški u navedenom djelu razvija samo postanak sunca i zvijezda i tumači ga ne mijenjanjem ili preobražnjem elemenata materije, koja bi prije bila jednolična (homogenea), nego dijeljenjem ili razlučivanjem elemenata, koji su već od početka bili različiti, a među sobom samo izmiješani. S obzirom pak na postanak ostalih stvari Grgur Niški kaže, da pristaje uz tumačenje svoga brata sv. Bazilija. A Bazilije uči, da svaka vrsta potječe neposredno od Boga. Stoga se iz riječi Grgura Niškog s obzirom na vrste biljki i životinja može reći samo to, da su u času stvaranja, zbiljski, premda sakrivene u onoj prvotnoj nerazlučenosti, postojale određene i neposredne sjemenke svake vrsti, koje su se kasnije prema redu u svemiru jasno očitovale. No u tome nema nikakve bitne promjene vrsti.

3. — **Iz razuma.**

Nijedna narav ne teži za svojim uništenjem nego usavršenjem. No kad bi jedna vrsta težila, da se razvije u drugu, težila bi za svojim uništenjem, a ne usavršenjem. Slijedi dakle, da određene naravi ne teže, da se razviju u druge naravi ili vrste.

No mogao bi tkogod reći, da naravi doduše ne teže za promjenom u drugu vrstu snagom naravnog nagona nego snagom Božjeg poticaja i gibanja, kojem su na neki način kao sredstvo nužno podložene i podvržene.

Na to nam je odgovoriti, da to nije u sebi opsolutno nemoguće. Snagom naime moći pokornosti (potentia oboedientialis), koja je u svim bićima usađena od Boga, može Bog učiniti još veće stvari nego je promjena vrste u vrstu (na pr. uzdignuće razuma, da neposredno gleda Boga), ali se nipošto ne čini prikladnim i skladnim s Božjim djelovanjem, da bi Bog u samo biće kao neki drugi naravni zakon usadio težnju za promjenom sama sebe, što je protiv naravne sklonosti bića.

4. — **Iz iskustva znanosti.**

Dokaz izvode ovako (109):

U prirodnim znanostima vrijedi kao aksiom, da se ne smije dopustiti, da postoji neka pojava, koja se protivi iskustvu. No evolucionizam vrsta jest protivan iskustvu i zato neprihvatljiv.

Da je evolucionizam protivan iskustvu, vidi se ponajprije odatle, što životinje uvijek rađaju potomke iste vrsti. I dok se nakon mnogih generacija može polučiti nova rasa, novi varieteti, nikad, ni po priznanju samih darvinista, ne može nastati nova vrsta. Budući dakle da se promjena vrsta ne zbiva sada, slijedi, da se ona, ako je istina teorija evolucije, morala zbiti u prošlosti. No ona se nije zbivala ni u prošlosti. Kad bi se naime zbivala u prošlosti, onda bismo u naravi morali zapaziti golemu razliku između sadašnjih životinja i onih iz prošlih vjekova. No ta se razlika ne zapaža ni u drugoj periodi od 4—5 hiljada godina. — Po principima evolucionizma mi bismo morali u geološkim naslagama zapažati najprije životinje manje savršene, a onda sve savršenije, te bi prema teoriji evolucije bilo upravo nemoguće, da se u istoj naslazi nalaze zajedno i savršenije i nesavršenije. No istražujući zemaljske naslage vidimo, da se savršenije i gorostasne životinje često javljaju prije nego mikroskopske i nesavršene. Zato geolog Barrante kaže: »Stanje

(109) Ovaj je dokaz osobito razvio L. Vialleton, koji je napisao poglavito ova djela: Membres et ceintures des Vertébrés tétrapodes, critique morphologique du tranformisme, Paris 1924; L'origine des êtres vivants. L'illusion tranformisme, Paris 1929; Types d'organisation et types formels (Archives de philosophie 1923 vol. VI); Morphologie et transformisme.

geološke faune pokazuje, da su Darwinova predviđanja kriva i protivna činjenicama. Protuslovlja su tolika i tako primjetljiva, da se može vjerovati, da je fauna tako oblikovana, da protuslovi teorijama evolucionizma.«

U naravi bi se nadalje u potvrdu evolucionizma moralo naći mnoštvo posrednih tipova raznih međuvrsta. No u prirodi se i po priznanju samih evolucionista (na pr. Contejeana) zapaža nenadana pojava nekih vrsta. Na pr. velike i savršene ptice javljaju se u naslagama sekundarne ili mezozoičke epohe, a da se prije toga ne javlja ni koja nesavršenija vrsta.

Međutim, da se i nađe zoološka ljestvica prelaznih tipova, koji vežu jednu vrstu s drugom, ne bismo time ipak imali pravo dopustiti evoluciju vrsta. Mi naime ne možemo evoluciju dopustiti bez posrednih tipova, no sama opstojnost posrednih tipova dade se vrlo dobro protumačiti i bez evolucije vrsta. Mi naime ne možemo ništa naći, što bi priječilo Božju svemoć, da ne stvori mnoštvo vrsta, koje su jedne drugima veoma slične. Kad bi se dakle u geološkim naslagama i našlo posrednih tipova, morali bi pristaše evolucionizma vrsti dokazati, da su se ti individui razvili jedan od drugoga. To pak ne će moći dokazati nikada, s jedne strane, jer čovjek nije mogao biti iskustveni svjedok evolucije, budući da se on javlja kasnije, a s druge strane nijedan trag ovakvog prijelaza, ako se i dogodi, nije mogao ostati u naravi, jer u naravi mogu ostati tragovi samo konkretnih formi, a nipošto prijelaznih stanja kao takvih.

5. — **Izjave znanstvenjaka.**

Kako god se izvodi i zaključci protivnika transformizma čine smjelim, oni su ipak vrlo vjerojatni i imadu čvrst oslon u rezultatima znanosti.

Nema nikakve dvojbe, da već dosada navedene i obrazložene izjave priznatih znanstvenjaka daju najčvršći oslon mišljenju protivnika ublaženog transformizma. K tim izjavama dodat ćemo samo još neke: A. Fleischmann, profesor zoologije na sveučilištu u Erlangenu, g. 1933. otvoreno je priznao, da je današnje poznavanje anatomije životinja u oštrom protivurječju sa glavnim zasadama teorije organske evolucije (110).

(110) Isp. Hrv. Smotra II. Str. 372.

A. Y. Delage, inače uvjereni pristaša darvinizma, otvoreno je rekao, da se njegovo vjerovanje u evoluciju temelji više na ličnom (filozofskom) uvjerenju, nego na prirodoslovnoj znanosti, jer, ako »se postavimo na stanovište strogih činjenica — veli on — mora se priznati, da postanak jedne vrste iz druge uopće nije dokazan« (Hrv. Smotra g. 1934, str. 372).

Zanimljivo je također mišljenje ruskog učenjaka Berga, kome se ne može predbaciti prijateljstvo s Crkvom i kršćanstvom. On doslovce kaže: »Uistinu je vrijedno opaziti, da paleontologija ne poznaje upravo nikakvih prijelaznih oblika između koljena i razreda, a moguće niti između redova u životinjskom carstvu. Tako ne poznajemo prijelaznih oblika između kralježnjaka i nekralježnjaka, između riba i četveronožaca, niti između riba hrskavičnjača i kosturača. Usprkos neobične srodnosti između gmazova (reptilija) i ptica nisu još dosada poznati nikakvi prijelazni oblici među njima. Prije se to svaljivalo na oskudnost geoloških nalaza, ali čudnovato je to: što dublje naše znanje prodire u domenu fosila, to dalje uzmiču međusobne genetičke veze i kao da se uvijek iznova povlače dalje od naših zahvata« (Hrv. Smotra, str. 373).

Međutim u pogledu one, dosada toliko naglašavane manjkavosti paleontoloških nalaza, pored Bergovog suda važne su još naročito statistike, što su ih izradili Dewar i G. A. Leverson, a koje su objelodanjene u Dewarovom djelu »Difficulties of the Evolutionary Theory«. Znameniti paleontolog Lunn o tom materijalu kaže: »Čini se, da su Dewarove statistike uzdrmale dogmu, na koju se oslanjaju pristaše teorije evolucije, a to je pretpostavka, da je geološki dokazni materijal tako nedostatan, da jednostavno ne bi dolikovalo, kad bi se upozoravalo na činjenicu, da u kamenim naslagama nema nikakvih tragova prijelaznih tipova medu velikim redovima organskih bića. — Ako su Dewarove statistike netočne, onda neka naša gospoda učenjaci dokažu tu netočnost. Ali, ako su točne, neka prihvate borbu. Dewar tvrdi, da tragovi životinjskog carstva, koji su ostali kao okamine, uistinu nisu tako jako nepotpuni . . .

Ako su svi današnji evropski kopneni sisavci ostavili okamine, kako to, da prijelazni oblici iz davnine nisu zastupani među fosilima? Zašto

su ti »članovi, koji manjkaju«, bili tako imuni protiv fosila? Ako je priroda bila tako darežljiva i uzdržala fosilne tragove onih oblika, koji i danas postoje na svijetu, zašto je proizvela tako strogu cenzuru baš s prijelaznim oblicima? Ta moguće je, da postoji odgovor na to pitanje. Ako je tako, onda neka pristaše teorije evolucije s njim ne oklijevaju«. On dalje nastavlja: » . . . Kamene naslage ne pokazuju nikakvih tragova bilo kakvih prijelaznih oblika. Ne manjkaju samo prijelazni oblici između čovjeka i majmuna, nego uopće ne postoji nikakva prijelazna forma između bilo kojih dviju vrsta« (N. dj. u Hrv. Sm. II., str. 376).

Lunn je također iznijevši zanimive podatke iz paleontologije ujedno oštro žigosao tiransku cenzuru »velikih svećenika ortodoksne nauke o evoluciji«, kako on zove zaslijepljene darviniste (111). On kaže: »Geološki nalazi pokazuju, da novi tipovi nastupaju iznenada, kao da su posebno bili stvoreni.... Geološki nalazi ne dopuštaju nam, da zaključimo, da postoji razvojni niz, koji se proteže od najjednostavnije stanice pa sve do čovjeka, jer bi se u tom slučaju našao čitav niz prijelaznih oblika među različitim tipovima. Takve članove, koji manjkaju, ne možemo nigdje naći. Kad bi pristaše teorije evolucije imali pravo, morao bi geološki dokazni materijal, kojim raspolažemo, dati dokaze za polagano neprekidno razvijanje. No taj geološki materijal nema unutarnje povezanosti. Novi oblici života pojavljuju se iznenada... Neprestano nailazimo na oblike, koji su formirani iz temelja prema novom uzoru. Prve školjke pojavljuju se iznenada, a da ne nalazimo u kamenim naslagama nikakvih preteča, na koje bi se nadovezalo njihovo postepeno nastajanje. Između riba i vodozemaca (amfibija) nema nikakvih prijelaza, a isto tako niti između životinja, koje legu jaja i koje legu žive mlade, niti između gmazova i ptica. Archeopteryx, za koga se tvrdi, da je takav prijelazni oblik, jest prema opisu Vialletona, najvećeg anatoma 20. stoljeća,

(111) Učinio je to u članku: »Je li ispravna teorija evolucije«, koji je objelodanio u »The English Rewiew« (London 1934, siječanj, veljača). Njemački prijevod članka donio je časopis »Die Auslese«, odakle je hrvatski prijevod iznijela »Hrv. Smotra« (II. 1934. st. 371—377).

prava ptica, koja podnipošto ne predstavlja prijelaznu formu između gmazova i ptica«. (N. 4. S. 372).

Važna je također slijedeća izjava A. Lunna: »Uzmimo, da je povijest stvaranja svijeta samo djelo pjesničke mašte. Ali interesantno je ipak otkriće, da geološki materijal, kojim raspolažemo, mnogo više govori za vjerodostojnost ove povijesti stvaranja, nego za teoriju evolucije.

Sudeći naime po geološkim nalazima najprije su se pojavile najjednostavnije forme života. Isto čitamo i u povijesti stvaranja. Nadalje geološki nalazi pokazuju, da novi tipovi nastupaju iznenada, kao da su posebno bili stvoreni. Isto čitamo i u povijesti stvaranja«. (Hrv. Sm. II. st. 371. sl.).

Diener piše g. 1921 o paleontologiji ovako: »Ona se mora odreći, da će pronaći spojne članove među najvećim sistematskim kategorijama životinjskog carstva, među kolima, a ponajvećma i među razredima. Pače otkrićem mnogih novih, zasad izoliranih grupa oblika, broj se rupa rađe pomnožao nego smanjio.«

Iz toga izvodi zaključak: »I uvjereni pristaše nauke o razvoju moraju priznati, da izumrli spojni članovi među višim sistematskim kategorijama nipošto nijesu u tolikom broju poznati, kakav bi se imao željeti za jedan uvjerljiv dokaz o ispravnosti teorije razvoja.« (Paleontologie und Abstammungslehre, Berlin u. Leipzig 1921).

Indirektno daje protivnicima svakog transformizma oslon i sam veliki mehanički evolucionista Huxley, koji u vezi s pitanjem međusobne plodnosti među vrstama kaže: »Usprkos svih ovih razloga naše pristajanje uz darvinističku hipotezu ostat će provizorno, doklegod bude manjkao jedan prsten u lancu dokaza, a taj će prsten manjkati, doklegod životinje i biljke, koje u toj hipotezi imaju zajednički izvor, ne budu mogle proizvesti plodne individuume s plodnim potomstvom. Inače naime ne će biti dokazano, da je križanje po prirodnoj ili umjetnoj selekciji sposobno, da ostvari naravne vrste, koje međusobno nisu sterilne. Stoga ja prisvajam Darvinovu teoriju pod tim uvjetom, ako se pokaže, kako mogu fiziološke vrste biti proizvedene selektivnim križanjem.« (Lay sermons s. 1888)

Budući da se predpostavka, o kojoj govori Huxley, kako je poznato iz fiziologije, nije ispunila, jer individui i najbližih vrsta nemaju sposobnosti međusobnog oplođivanja. [Izrodi (hibridae), koji kadkad nastaju, ili ostanu neplodni, ili se vraćaju na prijašnji tip], očito je, da protivnici svakog transformizma i evolucije vrsta, imadu za svoju nauku i s te strane čvrsti oslon.

Ističući, da se iz jedne vrste rađa individuum iste vrste, kaže Milne Edwars ovako: »Općeniti zakon, koji danas vlada umnožavanjem životinja i obnavljanjem živih bića, od kojih je napučena zemlja, jest homogenesa ili izvodjenje sina po roditeljima, koji su mu u određenim granicama slični. Jedna vrsta može ili utrnuti ili se, tako reći, podijeliti u određeni broj rasa, od kojih svaka imade svoj osobiti lik, ali nije nikad zapaženo, da se neka životinja radja od vrste različite od svoje, te se pod utjecajem prilika, u kojima se danas nalazi zemaljska kugla, ne čini ni jedna zoološka promjena mogućom«. (Leçon sur la physiologie et l' anatomie comparées, leç. 61. § 8).

Bernuzzi: »Ono, što se najočitije protivi postupnom usavršivanju, koje uče Darvinisti, jest to, da prvi tipovi, koji su se pojavili, nisu najniži, ni u odnosu prema skali organizacije uopće, ni u odnosu prema skupini, kojoj oni tipovi pripadaju. Tako su na pr. — nastavlja B. dalje — gušterice i kornjače predhodile u dugom razmaku ofide (zmije). Toliko je istina, da različite serije ne počinju sa svojim najnižim tipovima, da se suprotno može uzeti kao općeniti princip ili se barem mora držati, da se razne skupine nijesu pojavile u najnižem tipu, nego u tipu mnogo višem, a katkada u najvišem. Koliko je rečeno o fauni, toliko vrijedi i o flori. Prva, koja zavrijeđuje to ime, jest ugljena flora; ona naime, koja je proizvela naslage kamenog uglja ili fosilnog uglja. Ona predstavlja takav prizor bujne vegetacije, da su joj današnje tropske prašume bijedna slika. Wiliemson opaža, kako su baš u ugljeno doba stvoreni svi oblici, koji se sada primjećuju u vegetalnom tkivu.« (La divina rivel. cap. IV. s. 125).

Pianciani: »U fosilnim slojevima, koji su nastali, kad su se ove stvari (preobražavanja vrsta), kako se uči, zbivale u tečaju bezbrojnih vjekova, morali bismo naći posredna bića između onih, koja su neko vrijeme bila i onih, za koje se pretpostavlja, da su kasnije nastala; bića, koja predočuju bilo grifone, pola orle i pola majmune, bilo kimere, sfinge i kentaure stare mitologije: morala bi se zapažati mnoga bića, koja su nastala i postala fosili u nedugom razmaku vremena, za koje se predpostavlja, da je proteklo, dok je trajala promjena jedne životinjske forme u drugi razred, ili u savršeniji oblik« (Cosmogonia naturale comparata col Genesi p. 1 § XI).

Rossignoli obaziruće se na tobožnje prelazne fosilne oblike, na koje se pozivlju transformisti kaže: »Ali ove vrste okamenina, koje su u neku ruku posredne, a koje nalazimo u geološkim slojevima, nisu već specifične prelazne varijacije, nego su to specifične forme već dobro utvrđene s odlučnim karakterom u njihovoj vrsti, savršene i često puta savremene onim drugim vrstama, za koje bi se htjelo, da od njih proizlaze; nisu to dakle jednom riječju ni patke bez opne, ni puževi bez opipa, ni žirafe kratkih nogu, ni šišmiši još bez krila, ni ljudi pitecoidi, koje E. Haeckel traži i ne može da nađe. Jest, kako se je izražavao još nedavno Wirchow na prehistorijskom kongresu Moskve (1892), govoreći o lubanjama iz Neanderthala, iz Eugis-a, iz Perigorda, iz Costendola i t. d., one ne dokazuju opstojnost jedne niže primitivne rase, koja se može smatrati završetkom u prelazu između životinje i sadašnjeg čovjeka. Uzalud se traži prsten, koji bi bio povezao čovjeka sa majmunom ili kojom drugom vrstom životinje«.

Biolog Max Westenhöfer: »Uzaludno je tražiti u prehistoriji čovjeka ikakve međučlanove između njega i majmuna, jer takvih međučlanova nema niti u povijesti čovjeka niti u onoj životinja i biljaka, kako su mene vlastita opažanja poučila i kako to proizlazi iz mnogobrojnih novijih, ali i starijih istraživanja. Sve veće životinjske grupe, na pr. ribe, vodozemci, gmazovi, sisavci nastupaju izgleda naglo u povijesti zemlje i šire se tako rekavši eksplozivno u različitim svojim formama. Nigdje se ne može opaziti ni dokazati prijelaz jedne vrste u drugu« (Natur u. Kultur, 1935, str. 160).

Napomene: I. O vrsti, tipu i sistematskim biološkim grupama.

1. — **Značenje vrste — species.**

Vrlo je teško utvrditi prikladnu, zgodnu terminologiju u prirodnim znanostima. Neki su izrazi naime već poprimili drugo značenje u skolastičkoj filozofiji, a drugo u prirodnim znanostima. Takav je izraz species — vrsta.

a) U filozofiji označuje vrsta — species skup biljega, u kojima se sastoji potpuna bit određenih individua. Nadalje (extensive) vrsta označuje skup svih individua, koji imadu jednake biljege. U ovom slučaju specifična vrsna promjena znači promjenu same unutarnje biti bića.

b) Po modernim vrsta-species jest skup individua, koji se od drugih razlikuju stalnim brojem biljega, koji su im vlastiti i koji se nasljedovanjem prenose te među kojima je moguće međusobno oplođivanje. Moderni prema tome govore o promjeni vrsta, kad se dogodi promjena, kojom se ne mijenja sama unutarnja bit bića, nego se po načelima i kriterijima, koji postoje o sistematiziranju kategorija živih bića, zbog te promjene biće svrstava u drugu neku kategoriju.

c) Vrste-species u pravom filozofskom smislu jesu dakle one elementarne ili primitivne forme, koje niti su promjenom nastale iz drugih niti se same mogu bitno mijenjati.

Treba dakle razlikovati: naravne vrsti (species naturales) i sistematske vrste (species systematicae).

Naravne vrste zovemo one, koje i filozofija zove vrstama, t. j. one, koje su po unutarnjoj svojoj naravi različite te se dosljedno razlikuju ne kakvim god nego bitnim kakvoćama, koje istječu iz različite biti ili duše. Sistematske vrste su one, koje se u sistematskoj razdiobi zoologije i botanike zovu vrste.

Ispoređujući sadržaj jedne i druge vrste, očito je, da se u istoj naravnoj vrsti mogu nalaziti razne sistemanske vrste i rodovi, pače i familije. Stoga treba uvijek jasno označiti, da li se radi o naravnoj ili sistematskoj vrsti.

2. — **Pojam tipa.**

Tip označuje u zoologiji i botanici posljednje sistematske kategorije, na koje se, barem u umu, mogu svesti niže kategorije kao na svoj uzor ili uzornu ideju, dok se te same kategorije ne dadu više svesti na zajedničku idejnu formu ili uzor. To je tip u strogom značenju. No često se ovaj izraz upotrebljava i za nosioce nebitnih razlika unutar naravne vrste i za oznaku onoga, što znači vrsta.

3. — **Sistematske biološke grupe.**

Biljno i životinjsko carstvo, kako smo već spomenuli, svrstano je u grupe. Skup ovih sistematskih kategorija od dolje prema gore jest ovaj:

Vrste (species). To je skup individua jednakih osnovnih svojstava. Tako na pr. sve domaće mačke (felis domestica) čine vrst (species) mačaka.

R o d (genus) sastavlja više sličnih vrsta. Na pr. rod pasa (canis) čini pas i lisica.
P o r o d i c u (familia) čini više rodova; na pr. familiju Equidae tvore uz ostale rodovi: Hipparion (izumrli troprsti »konj«) i Equus s vrstama E. Stenonis (izumrli), E. Prževalskii (diviji u Džungariji) i dr.
R e d o v i (ordo) nastaju od porodica. Tako red zvjeradi (carnivora) obuhvaća porodice mačaka (felidae), pasa (canidae), medvjeda (ursidae) i t. d.
R a z r e d i ili klase sastoje se iz više redova. Tako je razred sisavaca sastavljen iz redova majmuna, zvjeradi, papkara, slonova, kitova i t. d.
K o l a ili koljena (phylum) sastavljena su iz razreda. Tako razredi sisavaca, ptica, gmizavaca, vodozemaca i riba tvore kolo kralježnjaka.
Treba reći, da ne samo koljena kao najviši ili generalni tipovi nego i tipovi razreda (klasa) i redova imadu ili posjeduju prirodnu stalnost, koja se traži za naravnu vrstu.

II. **O načinu, kako, iz čega i kada je Bog proizveo pojedinke pojedinih vrsti.**

Za potpunije shvaćanje antitransformističkog naziranja o stvaranju donosimo slijedeće:

1) **Bog je morao neposredno sudjelovati ne samo kod proizvođenja prvih klica života, nego također i kod prvih pojedinki (individua) pojedinih vrsti.** To je mišljenje vjerojatnije i sigurnije, kao što se to vidi iz razloga, koje navode protivnici i ublaženog transformizma. Dakako Bog je apsolutnom svojom moći, na mimonaravni način, mogao savršenije vrste izvesti iz nesavršenijih, ali je takva tvrdnja neosnovana, bez ikakva razloga i oslona.
Naglašeno je naime, da je bit pojedinki nepromjenljiva. No jer njihova bit stoji upravo u posjedovanju određene vrsti, očito je, da jedna vrsta ne može preći u drugu vrstu.
Bog je dakle morao neposredno sudjelovati kod proizvođenja prvih pojedinki određene vrsti.

2) **Drugo je pitanje, odakle je Bog proizveo, odnosno oblikovao prve pojedinke.** Obzirom na biljke čini se vjerojatnije, da je Bog prve klice biljki oblikovao iz zemlje. On ih je također postavio u zemlju, da iz zemlje, koja je po naravi oplođena, u svoje vrijeme proklijaju.

Obzirom pak na životinje, koje se na naravni način ne mogu razvijati i napredovati u zemlji i iz zemlje, vjerojatnije je, da ih je Bog proizveo u savršenom stanju. I to ribe proizveo je Bog iz vode, a druge životinje iz zemlje, kako se to vjerojatnije izvodi iz Gen 1, 20—25: »Neka izvedu vode životinje, što gmižu i što lete iznad zemlje . . . «. . . »I stvori Bog zvijeri zemaljske po vrstama njihovima.« S ovim se čine u skladu riječi Pisma: »Stoga jednaki je svršetak čovjeka i životinja i jednaki je udes jednog i drugog. Iz zemlje su učinjeni te će se jednako u zemlju povratiti« (Crkv 3, 19 sl.).
Da li su i ptice učinjene iz zemlje ili možda iz vode kao i ribe, ne slažu se auktori. Kajetan i Catarinus drže, da su one učinjene iz zemlje, jer da je to u skladu s Gen 2, 19. No C. A. Lapide (In Gen 1, 20) tvrdi, da je općenito mišljenje, da je i za proizvođenje ptica kao i riba poslužila kao materija voda, jer je to u skladu s Gen 1, 20.

3) **Kada i gdje su stvorene pojedine vrste?**

Vrste živih bića nijesu stvorene sve zajedno, nego susljedno u raznim vremenima.

To je očito iz Mojsijeva izvještaja, koji u treći dan stavlja biljke, u peti ribe i ptice, u šesti kopnene životinje. I premda ovaj izvještaj nije kronološki, ipak se čini, da brojenje i razlikovanje dana označuje neko vrijeme, koje je podijeljeno u dijelove. Što više, čini se, da ni sve vrste biljki nijesu proizvedene u isto vrijeme i svuda zajedno, nego su jedne stvorene prije, a druge kasnije, jedne u ovom kraju, a druge u onom prema dispoziciji i sposobnosti zemlje te okolnostima klime, koje su bile pogodne za pojedine vrste. To isto vrijedi još više za razne vrste životinja. Stoga se čini vrlo vjerojatnim mišljenje nekih, koji govore o »središtima stvaranja« za biljno i životinjsko carstvo. To je u skladu i s geološkim i paleontološkim opažanjima, koja u nekim slojevima nalaze nenadane pojave novih vrsta.

4) **O broju pojedinki, koje je unutar pojedine vrste Bog neposredno stvorio, ne može se ništa reći.**

III. **Što o evoluciji dopuštaju protivnici i umjerenog transformizma?**
Naveli smo dokaze, koje protivnici svakog pa i umjerenog transformizma iznose protiv evolucije, kao postupnog razvitka jedne vrste iz druge. Navest ćemo sada, što oni uopće u okviru evolucije dopuštaju. Njihove zasade jesu ove:

1) Razlika živih bića ne može se rastumačiti monofiletičkim razvojem, koji prihvaća jedan korjen, odakle bi se razvile sve biljke i životinje, nego polifiletičkim, koji već od početka priznaje bitnu razliku naravnih vrsta. Vrste naime, koje su uistinu vrste, t. j. naravne vrste, koje se međusobno bitno razlikuju, ne mogu izaći jedna iz druge. To je protiv načela uzročnosti, jer bi u učinku bila veća savršenost nego u uzroku. Uostalom monofiletizam zabacuju najbolji prirodoslovci, kao W. Branca, O. Wettstein, O. Hertwig, Reinke, Kerner von Marialaun, Steimann, Zittel, Depéret, Koken, Wasmann; Haman, Th. Boveri, Sergi, Vialleton i dr. Tako na pr. Schwertschlager veli: »Hoćemo li da uvažimo činjenično stanje, moramo reći: dosada je polifiletski razvoj organskog carstva najvjerojatnije rješenje našega problema, t. j. bezbrojno mnoštvo sistematskih vrsta razvilo se djelovanjem prirodnih razvojnih uzroka iz izvjesne množine praoblika, koje mi ne poznamo sa sigurnošću, a daju ih naslućivati više kategorije: koljena i razredi«.

2) Prema tome jedina evolucija, koja je moguća, jest polifiletička, i to samo unutar svake naravne vrste. Treba dakle zabaciti i darvinizam i monofiletsku evoluciju uopće kao i onu polifiletsku, koja ne uči stalnost naravnih vrsta. Posve jasno, jer gdje je bitna razlika, tu je razlika u svojstvima unutarnja i stalna.

3) No stalnost, o kojoj govorimo, nije takva, da ne bi dopuštala nikakve vanjske gibivosti i promjenljivosti nekog tipa. To se zapaža u jačini i razlikama (rase), koje su nastale u pojedinim naravnim vrstama.

4) Naglasivši ovo ističu, da se a priori ne može iznijeti nikakva zapreka za tvrdnju, da su se u raznim geološkim formacijama zbivale promjene unutar pojedinih naravnih vrsta, no tako, da je ostao unutarnji esencijalno-supstancijalno specifični njihov sastav ili organizacija. Pojedine naravne vrste naime mogle su se pod utjecajem klime i drugih vanjskih okolnosti razvijati u sve veću različitost tipova, i to ili naglom promjenom ili polaganim prilagođivanjem ili povraćanjem natrag (degeneratio, kao parasiti).

5) Ova se evolucija vjerojatno može dopustiti s ovih razloga:

a) Iz neposrednog zapažanja vidimo, da vanjski uvjeti kao klima, hrana i t. d. mogu katkada trajno preobličiti tip nekog živog bića. b) Nadalje se čini, da tipovi parasita nijesu izvorni, originalni, nego da su nastali prilagođivanjem. c) Paleontologija preporučuje neku evoluciju. d) Isto tako preporučuju evoluciju neke posebne embriološke činjenice.

6) Dopustivši ovakvu evoluciju treba da obzirom na stalnost naravnih vrsti i njihovu spoznatljivost kažemo ovo: Stalnost naravnih vrsti, koje su u početku od Boga stvorene, jest u biti nepromjenljiva. Razlika, koja je s vremenom nadošla i unesena u naravnu vrstu, nikad ne može biti takva, da bi mogla izbrisati njezin supstancijalni ili bitni, specifični, naravni vrsni tip, t. j. temeljnu specifičnu, vrsnu organizaciju ili ustrojstvo. No treba priznati, da je katkad teško razlikovati naravne vrste od sistematskih, t. j. odrediti, što je u biću od početka unutarnje, nepromjenljivo i bitno, a što nije. Iz organizacije ili ustrojstva, koje je bitno u strogom smislu, t. j. koje nosi značaj stroge vlastitosti, onog naime, što samo nekome samom, i to uvijek pripada, sa sigurnošću zaključujemo i saznajemo, koje su vrste naravne. No teškoća je u tome, što mi dosta ne poznajemo unutarnje organizacije ili ustrojstva bića. Ta naime organizacija sastoji u onoj mikroorganizaciji, koja se već nalazi u oplođenoj kličnoj stanici (cellula germinalis fecundata), odakle počinje evolucija. Kad počinje evolucija živog bića iz oplođene stanice, već se u njemu nalazi duša ili substancijalna specifična forma, koja je u bitnoj vezi s ovom mikroorganizacijom. Ova naime mikroorganizacija jest najbliža dispozicija za ovu formu.

No ova mikroorganizacija ne može se ni mikroskopski zapaziti. Mi dakle do zaključka o bitnoj razlici bića ne možemo doći unutarnjom analizom. Stoga je potrebno, da na opstojnost i razlike živih tjelesa zaključujemo iz vanjskog tipa, iz vlastitosti, koje se u živom individuumu tijekom njegove evolucije izvana pojavljuju. Pomoću ovog razlučnog sredstva odmah na pr. vidimo, da se čovjek, biljke i životinje po naravi, na unutarnji način specifično ili vrsno razlikuju. No osim toga i u carstvu biljki i u carstvu životinja razlikujemo mnogo naravnih vrsta, koje se razlikuju po stalnom organizacijskom tipu ne samo sada nego i u geološkim periodima.

Naglasivši ovo načelno stanovište ostaje otvoreno pitanje, koliko imade i koje su one od početka od Boga stvorene vrste, koje su kraj svih vremenskih akcidentalnih promjena i razlika ostale stalne i nepromjenjene i koje se zbog toga zovu naravne vrste.

IV. **Sinteza dogmatskog naučanja o postanku života i evolucije.** Sve ono, što je u svijetlu objave tijekom našeg razlaganja izneseno o pitanju postanka života i njegove evolucije, može se sažeti u ove točke:

1) Učiti, da je prvi život nastao iz nežive materije sam od sebe, unutarnjom nuždom ili slučajem, protivi se vjeri i razumu (znanosti).

2) Među mišljenjima, da li je Bog kao uzročnik prvog života zemlji dao izvanrednu vlast, da izvede životno sjeme, ili je sjeme sam proizveo i predao zemlji ili je možda proizveo gotove biljke, najvjerojatnije je mišljenje, da je stvorio sjeme po naravnim vrstama i povjerio ga zemlji. Isto je tako najvjerojatnije mišljenje, da je Bog proizveo gotove životinjske tipove raznih naravnih vrsta. Učiti, da se sav biljni i životinjski život (osim dakako čovjeka) razvio iz jedne životne stanice, ne bi bilo direktno protiv vjere.

3) Učiti, da se iz prve stanice života, bez obzira, kako je ona nastala, sva šarolikost vrsta i rodova životinja i bilja razvila samo po zakonima mehaničke evolucije isključivo pod uplivom vanjskih geofizičkih faktora, protivi se vjeri (objavi) i razumu (znanosti).

4) Učiti, da su se sve vrste organskog svijeta (osim čovjeka) razvile snagom, koju je u prve klice života usadio Bog, nije doduše direktno protiv vjere, ali je dogmatski prema vrelima objave vjerojatnije, da je Bog od početka proizveo tipove, koji su u svojoj biti ostali nepromijenjeni i stalni. Sa stajališta pak znanosti također je vjerojatnije, da se život razvio ne iz jedne ili nekoliko životnih klica, nego iz većeg broja osnovnih tipova, tako, da evolucijom nije iz jednog bića nastajalo drugo, bitno različito biće, nego su se promjene zbivale samo unutar osnovnih bitno nepromjenljivih tipova ili vrsta.

Bartmann, I. 285—287; Chr. Pesch, III. 92—96; Lercher, I. 337—341; Beraza, De Deo creante, 591—604; Diekamp-Hoffmann, II. 111—115; F. Schmid, Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel, Brixen 1902; Pohle-Gierens, I. 418—422; Huarte, N. dj. 213—226. O. Daumont, Les preuves, les principes et les limites de l' Evolution 1910; H. de Dorlodot, Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique, Bruxelles 1921; C. Depéret,, Les Transformations du Monde animal, Paris 1908; Lebrun, Ciéation et Evolutions, Paris, 1909; C. Frank, Philosophia naturalis, 310 sl.

III. DIO

O ANĐELIMA

(ANGELOLOGIA)

PREDMET OBRADBE

Bog, koji je u sebi neizmjerno blažen, odlučio je, da svoje neizmjerne savršenosti saopći trovrsnim bićima izvan sebe. I to golemom broju čisto duhovnih bića, bezmjernoj četi anđela, zatim tjelesnoj materiji porazbacanoj svemirom,i konačno čovjeku, koji je na čudesan način sastavljen iz duha i materije. Među djelima dakle, koja je Bog stvaranjem iz ništa proizveo, jesu i anđeli.

Raspravljanje o anđelima nipošto se ne smije izlučiti iz okvira uzvišenog predmeta, o kome raspravlja katoličko bogoslovlje. Za to govori više razloga. Ponajprije taj, što je raspravljanje o anđelima potrebno, da upoznamo sve ili čitavo djelo Božjeg stvaranja. Daljnji razlozi ovog raspravljanja jesu ovi: Bog, koji je središte bogoslovske nauke, jest prvi uzrok i konačni cilj sviju stvorova, dakle i anđela. Nadalje Krist, preko kojeg se Bog sa svojim bivstvom i djelima objavio svijetu, nije samo glava ljudi nego i anđela (1). Konačno, anđeli su na više načina povezani s našim spasenjem. Oni su poslani, da nas pomažu u našem radu oko spasenja (2), i s njima ćemo povezani u radosti biti zajedno dionici »svadbe« Janjeta (3). Zli pak anđeli neprijatelji su naši i trude se, da nas zavedu i liše vječnog spasenja. Zato i Sv. Pismo (osobito sv. Pavao) i sv. oci često spominju anđele i govore o njima.

Zbog navađenih razloga trudili su se i skolastički učitelji (4) svim silama, da podadu što dublje i opsežnije znanje o anđeoskoj naravi. Posebna pak hvala i slava ide među skolasticima sv. Tomi, koji je uzvišenu nauku o anđelima povezao u skladan red i objasnio začudnom dubljinom i jasnoćom. Njegovo djelo zapanjuje to više, što je on u tako dubokoj stvari, o kojoj je malo rečeno i u Sv. Pismu i u kršćanskoj starini, pisao tako sjajno i umno, da se gotovo ništa više ne može na tom području zaželjeti. To svoje djelo o anđelima — De supstantiis separatis — napisao je sv. Toma nedugo prije svoje smrti (1268), kad kroz neko vrijeme nije zbog bolesti mogao prisustvovati molenju časoslova u koru. Navedenoj raspravi dao je ovaj spomena

---

(1) Mt 4, 11.
(2) Hebr 1, 14.
(3) Otkr 19, 7.
(4) O anđelima su pisali: Sv. Toma u S. th. I. q. 50—64; 106—114; C. G. 2, 91—101. Op. 15 de supst. sep.; F. Suarez, De angelis; D. Petavius, De angelis.

vrijedan predgovor: »O odijeljenim supstancijama ili o naravi anđela. Bratu Reginaldu, drugu svome predragome. Jer ne možemo prisustvovati svim anđeoskim svečanostima, ne smije nam vrijeme pobožnosti proći isprazno. Ono, što se uskraćuje u pjevanju časoslova, treba da bude nadoknađeno revnošću pisanja. Namjeravajući dakle iznijeti bilo kako uzvišenost anđela, čini se, da treba početi od onog, što je ljudsko naslućivanje od davnine držalo: da, ako što nađemo u skladu s vjerom, prihvatimo, a ono pak, što se katoličkoj nauci protivi, opovrgnemo«.

Naslov stoga Anđeoski učitelj (Doctor angelicus), kojim je zahvalno potomstvo okitilo sv. Tomu, pripada njemu ne samo općenito zato, jer je anđeoskom oštroumnošću raspravljao o svim bogoslovskim stvarima, nego i posebice zbog navedenog preslavnog i sa svake strane savršenog djela o duhovnim supstancijama.

Upirući se poglavito na nauku sv. Tome, mi ćemo svoje raspravljanje o anđelima razdijeliti tako, da ćemo najprije govoriti o anđelima uopće, a onda napose o dobrim i zlim anđelima.

I. ODSJEK: O ANĐELIMA UOPĆE

Više imade pitanja o anđelima uopće. To su: 1) o opstojnosti anđela, 2) o njihovoj naravi, 3) o razlici među anđelima, 4) o anđeoskim vlastitostima i moći te konačno 5) o stanju, u koje su anđeli u početku postavljeni.

POGLAVLJE I.: OPSTOJNOST ANĐELA

§ 26. OSIM ČOVJEKA STVORIO JE BOG DRUGE RAZUMNE SUPSTANCIJE, KOJE SE ZOVU ANĐELI

. Objašnjenje pojmova.

1. — Definicija anđela.

a) Značenje imena (nominalna definicija). Anđeo, grčki ἄγγελος (srodno staro-perzijskom ángaros i sanskrtskom ángirâs) znači isto, što i poslan (missus), ili glasnik (nuntius). Stoga se u Sv. Pismu svi, koji bivaju šiljani, nazivlju anđelima. Tako: α) ljudi, koje je kao glasnike poslao Jozua (5); uhode, koje je u kući svojoj

(5) Jos 6, 17.

primila Rahaba (Jak 2, 25); β) Mojsije, poslan od Boga, da izvede narod svoj iz Egipta (6); γ) Ivan Krstitelj: »Evo ja šaljem anđela svoga i pripravit će put pred licem mojim« (Mal 3, 1); δ) biskupi i svećenici: »Usne svećenikove čuvat će znanje — jer je anđeo Gospoda vojska« (Mal 2, 7). »Anđelu crkve u Efezu napiši... anđelu crkve u Sardu napiši...« (Otkr 2, 1; 3, 1); ε) Sam Gospodin Isus Krist naziva se kod Malahije (3, 1) anđeo zavjeta.

b) Stvarna definicija. Po općenitoj uporabi u Crkvi imenom anđeo označuju se razumne supstancije, koje su od Boga niže, a od ljudi i njihovih duša različite, odličnije i više.

Po značenju dakle ime anđeo je ime službe (nomen officii), a po stvarnoj definiciji anđeo je ime za oznaku naravi (nomen naturae) (7).

c) Upotreba imena anđeo. Sv. Pismo upotrebljava riječ anđeo u prvom redu za oznaku službe. U crkvenoj pak i bogoslovskoj uporabi anđeo je ime, kojim se u prvom redu hoće istaknuti narav bića, koja se zovu anđeli.

II. Protivnici.

1. — Opstojnost anđela poriču:

a) Saduceji. »Saduceji naime kažu, da nema ni uskrsnuća, ni anđela, ni duha«... (Dj 23, 8). — b) Anabaptisti u 16. st., koji su govorili, da anđeli nijesu drugo nego očitovanje Božje moći. — c) Moderni panteisti, koji uče, da je sve jedno — Bog. On biva sebe svjestan u čovjeku, koji je najsavršeniji odraz božanstva. Dosljedno, drugih duhova nema. — d) Svi materijalisti, koji uče, da ništa ne postoji, osim onog, što se sjetilima može zamjetiti. — e) Moderni racionalisti, koji poriču ili barem dovode u sumnju opstojnost svega transcendentalnog svijeta. Jedni od njih drže,

(6) 4 Moj 20, 16.

(7) Grgur Vel. primjećuje: »Riječ anđeo ime je službe, ne naravi. Sveti naime oni dusi nebeske domovine, uvijek su dusi, no uvijek se nikako ne mogu zvati anđeli; jer tada su anđeli, kad se po njima štogod javlja« (In Evang. hom. 34; ML. 76, 1250). — Slično sv. Augustin: »Dusi su anđeli, i kad su dusi, nijesu anđeli, jer je anđeo ime službe, ne naravi. Ako tražim ime one naravi, duh je, ako tražim službu, anđeo je. Po onom, što jest, duh je; po onom, što radi, anđeo je« (In Ps. 103 n. 15; ML. 37, 1348).

da je vjerovanje u anđele nastalo zbog nepoznavanja prirodnih sila. Drugi opet uče, da mu je vrelo u poganskom politeizmu, a treći opet u sklonosti puka, da vrlo rado dopušta kao istinito ono, što nadilaži sjetila. Mnogi od njih govore također, da su Židovi za vrijeme ropstva primili od Babilonaca nauku o anđelima te ju poslije progonstva unijeli u svoje knjige. Ono pak, što se o anđelima govori u knjigama, koje su starije od babilonskog progonstva, ne može se tumačiti o pravim anđelima nego o ljudima, koji se zbog posebnog kakvog poslanja nazivlju anđeli (poslani — missi). Priznaju doduše, da se u N. Z. govori o anđelima, no odatle ne slijedi, da oni i postoje, nego samo to, da se je Krist u svojoj nauci prilagodio židovskoj zabludi (theoria accomodationis). — f) Mnogi spiritisti, koji drže, da anđeli nijesu drugo nego ljudske duše, odijeljene od tijela.

2. — **Stvorenje anđela poriču:**

a) Emanatisti starog i srednjeg vijeka, a osobito gnostici, maniheji i priscilijanisti. Njima se je pridružio i Marije Viktorin (afrički 376); b) panteisti starog i srednjeg vijeka.

III. Katolička nauka.

Definirana je nauka Crkve, da anđeli postoje i da su od Boga stvoreni.

Sabor lat. IV. (1215) ispovijeda vjeru u »Stvoritelja svega vidljivoga i nevidljivoga, duhovnoga i tjelesnoga, koji je svojom svemoćnom silom zajedno od početka vremena iz ništa stvorio jedno i drugo stvorenje, duhovno i tjelesno, anđeosko naime i zemaljsko i potom čovječje, kao zajedničko sastavljeno iz duha i tijela. Đavao naime i drugi vragovi po naravi su doduše od Boga stvoreni kao dobri, no oni su po sebi postali zli« (DB. 428). — Dekret za Jakobite (1441) iznosi vjeru rimske Crkve u jednog Boga »Stvoritelja svega vidljivoga i nevidljivoga: koji je, kad je htio, svojom dobrotom stvorio sva, kako duhovna, tako tjelesna stvorenja« (DB. 706). — Vatikanski koncil ponajprije obnavlja definiciju sabora lat. IV. (8), a zatim u konst. »De fide chatolica« donosi kan. 5: »Ako tko ne ispovijeda, da su svijet i sve stvari, koje su sadržane u njemu, i duhovne i tvarne, po čitavoj svojoj supstanciji od Boga iz ništa proizvedene, neka je izopćen« (DB. 1805).

(8) DB. 1783.

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

Gotovo u svim knjigama St. i N. Z. spominju se anđeli i to: a) kao bića razumna, b) koja su stvorena od Boga i od njega niža, c) koja su različita od ljudskih duša i od njih odličnija. Pokazat ćemo to redom.

a) Anđeli su razumne supstancije ili osobe.
Na mnogim naime mjestima Sv. Pisma govori se za anđele, da su s ljudima u saobraćaju na ljudski način, t. j. na način, u kojem se očituje razum, i da izvode djela, koja pretpostavljaju razum. Tako anđeo zavodi Evu (9), anđeli čuvaju ulaz u raj (10), objavljuju se Abrahamu i s njim govore (11). Anđeo odvodi i zdravog dovodi kući mladog Tobiju (12), javlja se Danijelu i proriče vrijeme budućeg Mesije (13), Zahariji naviješta rođenje Ivanovo (14), Bl. Dj. naviješta tajnu utjelovljenja (15). Anđeo se u snu javlja sv. Josipu i objašnjava mu djevičanstvo Kristova začeća (16), pastirima anđeli navještaju Kristovo rođenje (17), kod Kristova uskrsnuća uklanjaju grobni kamen i žene poučavaju o uzvišenoj tajni (18). Petra izvode iz tamnice (19) i gledaju uvijek lice nebeskoga Oca (20).

b) Anđeli su od Boga stvoreni i od njega niži.

α) Stvoreni su od Boga: »Jer je u njemu (Sinu) sve stvoreno, što je na nebu i na zemlji, što se vidi i ne vidi: bilo prijestolja ili

(9) 1 Moj (Gen) 2.
(10) 1 Moj (Gen) 3.
(11) 1 Moj (Gen) 18 sl.; 22.
(12) Tob 5—12.
(13) Dan 9.
(14) Lk 1.
(15) Lk 1, 26 sl.
(16) Mt 1.
(17) Lk 2.
(18) Mt 28.
(19) Dj 12.
(20) Mt 18, 10.

gospodstva, ili poglavarstva, ili vlasti: sve je po njemu i za njega stvoreno« (Kol 1, 16). β) Od Boga su niži: Isusa Krista, Sina svoga, Otac »posadi sebi s desne strane na nebesima, nad svako poglavarstvo i vlast, i silu i gospodstvo —« (Ef 1, 21) — Sin »postade toliko moćniji od anđela, koliko je preslavnije ime od njih baštinio. Jer kojemu od anđela reče ikada: »Ti si sin moj, ja sam te danas rodio« (Hebr 1, 4 sl.) — Anđeli se Bogu klanjaju i blagosiljaju ga: »Poklonite mu se svi anđeli njegovi« (Ps 96, 8). — »Blagosiljajte Gospodina svi anđeli njegovi« (Ps 102, 20). — Oni se Bogu pokoravaju. Kad je anđeo Gospodnji ispružio ruke svoje nad Jeruzalemom, da ga uništi, ražali se Gospodinu s nevolje i reče anđelu, koji ubijaše narod: »Dosta je: ustegni sada ruku svoju. A anđeo Gospodnji bijaše kod gumna Areune Jebusejina« (2 Kr 24, 16). — Anđeli mogu sagriješiti i biti kažnjeni: »Jer Bog nije poštedio ni anđela, koji sagriješiše, nego ih strovali u pakao« (2 Petr 2, 4).

c) Anđeli se razlikuju od ljudi.

U Gen 32, 22—30 opisuje se borba Jakova s anđelom, koji je po naravi nešto drugo nego čovjek. On nije podvrgnut zakonima teže, nepronicavosti i drugim fizičkim zakonima, na koje su po naravi vezani ljudi: »A anđeo Gospodnji siđe s Azarijem i drugovima njegovima u peć i izbaci ognjeni plamen iz peći« (Dan 3, 49) (21). Anđeli su prosti od tvari, jer mogu opsjednuti čovjeka, ući u njega (22) i sjede pred prijestoljem Božjim (23).

d) Anđeli su odličniji od ljudi.

Sv. Pavao, da dokaže, da je Krist po odličju nad svakim stvorenjem, ispoređuje ga s anđelima. Pretpostavlja dakle, da je anđeoska narav odličnija nego sve druge stvorene naravi (24). — Za anđele se također izričito kaže, da su snagom i silom veći od ljudi (25). — Nazivlju se također posebnim imenima »poglavarstvo, vlast, sila, gospodstvo«, što zacijelo pokazuje neko posebno odličje nad ljudima (26).

(21) Isp. Dan 9, 21; Mt 28, 1; Lk 1, 11—20.
(22) Mt 8, 16.
(23) Otkr 1, 4.
(24) Hebr 1, 4 sl.
(25) 2 Pet 2, 11.
(26) Ef 1, 21; Kol 1, 16.

Opaska: O značaju dokaza za opstojnost anđela.

K navedenom dokazu treba spomenuti protiv modernih racionalista, da opstojnost anđela potvrđuje gotovo svaka stranica Sv. Pisma, te da je nauka o opstojnosti anđela sadržana u sv. knjigama mnogo starijima od ropstva babilonskoga (Isp. 1 Moj 3, 24; 16, 7 sl.; 2 Moj 23, 20 sl.). Nadalje židovska nauka o anđelima sasvim je druga nego onih naroda, kod kojih su Židovi bili u ropstvu. Iz toga slijedi, da nauka o anđelima nije unesena u izabrani narod iz sujevjerja poganskog mnogoboštva, nego su baš obratno poganska sujevjerja o demonima, genijima i nižim bogovima iskvarenje one prvotne, iskonske predaje, koja je u židovskom narodu ostala neozlijeđena. Stoga se izobličene predaje o opstojnosti duhova kod Egipćana, Grka, Germana, Slavena i drugih naroda imadu smatrati tragovima prvotne objave o anđelima.

2. — **Iz crkvene predaje.**

a) Nijedan crkveni otac i učitelj nije poricao opstojnost anđela.

Pače nema gotovo nijednog, koji ne bi govorio o anđelima, o njihovom stvaranju i bivstvovanju. Stoga je s pravom napisao sv. Augustin: »Premda ne vidimo pojavu anđela,... ipak, da jesu anđeli, znamo iz vjere... niti nam je stoga dopušteno sumnjati« (In Ps 103, n. 15; ML. 37, 1340). — A sv. Grgur Vel. († 604) kaže: »Da postoje anđeli i arkanđeli, svjedoče gotovo sve stranice svete riječi« (In Evang. l. 2 hom. 34 n. 7; ML. 76, 1249). — Origen († 254): »Priznajemo, da su anđeli dusi pomagači poslani na službu radi onih, koji stiču baštinu spasenja« (C. Celsum 5, 4; MG. 11, 1185). — Klement Aleks. († 211/15) u Strom. 6, 3 obećaje, da će pisati *περὶ ἀγγέλων*. — Pseudo Dionizije pak napisao je djelo s naslovom: *περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας*; (MG. 3. 120).
Očita je dakle nauka otaca u opstojnost anđela.

b) Neprekidno naučavanje predaje o opstojnosti anđela odrazuje se i u spomenicima zapadne i istočne liturgije.

U rimskoj liturgiji postoje razne svečanosti anđela. U misi se često spominju anđeli. (Tako u Confiteor, Pretslovlju, Kanonu). Isto tako u mnogim liturgijskim molitvama.

Gotovo još više dokaza o opstojnosti anđela nalazi se u liturgiji istočne crkve (27).

3. — **Iz razuma.**

Iz samog se razuma ne može dokazati opstojnost anđela. Razum može tek da pokaže, kako je prikladno, da postoje čisti dusi. Promatrajući naime svijet vidimo, da je čovjek sastavljen iz tvari i duha. Čovjek je dakle sastavljen iz dviju skrajnosti, te tako zaprema neko srednje mjesto između obje skrajnosti. Jer se jedno, niža skrajnost, t. j. tvar, nalazi u svijetu odijeljena od duha, s pravom nagađamo iz slike svijeta kao neke savršene cjeline, da se i druga, viša skrajnost, t. j. duh nalazi odijeljen od materije. U protivnom slučaju bio bi svemir bez neke savršenosti, koja je potrebna za sastav uređene cjeline. No nije vjerojatno, da bi djelo Božje mudrosti bilo bez neke naravne savršenosti.

Napomene: 1. — **Predaje sviju naroda govore o opstojnosti anđela.** Nesumljiva je činjenica, da i među najstarijim narodima postoji, iako iskvarena, tradicija o bivstvovanju anđela. Pogani, kao što smo već spomenuli, mnogo spominju demone i genije. Pod raznim imenima spominju takove duhove Platon, Tales, Pitagora i drugi filozofi. Poznato je, da je Sokrat štovao svoj »daimonium« ili genij. Taj Sokratov genij češće spominju grčki i latinski pisci. Napose je Aristotel unio u svoj filozofski sistem razumne i posve netjelesne supstancije, koje se nazivaju odijeljene supstancije ili inteligencije. Pomoću djelatnosti ovih duhova tumači on gibanje nebeskih tjelesa. Aristotelov dokaz za opstojnost odijeljenih supstancija donosi sv. Toma (28). Slijedeći Aristotela mnogi su arapski filozofi raspravljali o zasebnim odijeljenim inteligencijama.

2. — **Svi su anđeli neposredno stvoreni od Boga.**

Općenito je i sigurno teološko mišljenje, da su svi i pojedini anđeli neposredno stvoreni od Boga. Neki, kao G r g u r N i š k i († 394) (29), to poriču. On doduše ne tvrdi, da među anđelima postoje spolovi i da se oni množe međusobnim miješanjem, ali je učio, da, nama na nepoznati način, jedan anđeo izlazi iz drugog, »dok se nije došlo do

(27) Isp. L. J a n s s e n s, Tract. de Deo Creatore et de Angelis 455 sl.
(28) C. G. 2, 71.
(29) De homin. opif. 17; (PG. 44. 189).

broja određenog Božjom odlukom«. Jasno je, da se takvo mišljenje ne može braniti. Anđeli su naime, kao što ćemo vidjeti, čisti dusi, jednostavne duhovne supstancije, koji nemaju nikakvog tijela. No supstancija jednostavna i duhovna može biti proizvedena samo stvaranjem.

3. — **O broju anđela.**

Koliko je Bog stvorio anđela, ne znamo. Znamo samo, da je broj njihov vrlo velik. Krist kaže Petru: »Ili misliš li, da ja ne bih mogao umoliti Oca svoga i on bi mi poslao odmah više od dvanaest legija anđela?« (Mt 26, 53). — H e b r 12, 22: »Nego pristupite ka gori Sion i ka gradu Boga živoga, Jeruzalemu nebeskom, i mnogim tisućama (grčki: *μυριάδες*) anđela, zboru svetomu«. — D a n i j e l govori samo o dobrim anđelima: »Tisuće tisuća služili mu i deset put stotinu tisuća stajaše uz njega« (Dan 7, 10). — O t k r 5, 11: »I vidio sam i čuo sam glas anđela mnogih oko prijestolja i životinja i starješina, i broj njihov bijaše mirijade mirijada i tisuće tisuća«. Ovaj pak način govorenja pokazuje, da je broj anđela tolik, kakav se običnim ljudskim govorom ne može izbrojiti.
Na jednaki način navedene tekstove Sv. Pisma tumače i sv. oci. Tako P s e u d o-D i o n i z i j e (30) tvrdi, da je broj anđela poznat samo Bogu. On isto tako drži, da mi njihov broj ne možemo pojmiti (31). Tumačeći poredbu o izgubljenoj ovci govore oci, da su 99 ovaca anđeli, a jedna,da je rod ljudski, koji je propao. Tako Ć i r i l J e r u z. († 386): »Promatraj one (ljude), koji su bili od Adama do današnjeg dana. To je doduše veliko mnoštvo, no ono je tako malo, jer je mnogo više anđela. Oni su devedesetdevet ovaca, a ti si stota, jer je samo jedan rod ljudski« (Cat. 15 n. 24; MG. 33, 904). Dakako sv. oci ne će da odrede točan omjer anđela prema ljudima, nego samo naglasuju, da anđeli brojem daleko nadvisuju ljude.

4. — **Kada je Bog stvorio anđele?**

D e f i n i r a n a j e n a u k a k a t o l i č k e C r k v e, d a s u a n đ e l i s t v o r e n i i t o u v r e m e n u, a n e o d v i j e k a.
Nastaje pitanje, kada su točnije anđeli stvoreni. Tu postoje razna mišljenja. Jedni drže, da su anđeli stvoreni prije, drugi zajedno, a treći poslije stvaranja vidljivog svijeta.

(30) De coel. hier. c .6. § 1; MG. 3, 200.
(31) N. dj. c. 14; MG. 3, 321.

a) Da je Bog stvorio anđele prije stvaranja materije, učio je Origen, koji je držao, da je prije ovog svijeta bilo više svijetova, te da su na jednome od njih stvoreni anđeli (32). Većina grčkih otaca, iako zabacuje Origenovu nauku o mnoštvu svijetova, koji su slijedili jedan iza drugoga, drži ipak, da su anđeli stvoreni prije vidljivog svijeta. Tako Bazilije (33), Grgur Naz. (34), Sv. Ivan Damašć. (35), sv. Ivan Zlatousti (36) i Ps.-Dionizije (37). Uz njih pristaju mnogi latinski oci. Na pr. Ambrozije (38), Hilarije (39), Jeronim (40), te Kasijan (41).
Ovo mišljenje označuje se kao vjerojatno (sententia probabilis).

b) Drugo mišljenje, da je Bog zajedno stvorio anđele i vidljivi svijet, zastupali su: na pr. Epifanije († 403), koji drži kao sigurno, da prije neba i zemlje nije bilo nikakvog stvorenja. Čini se, da je i sv. Augustin († 430) držao vjerojatnim istovremeno stvaranje anđela i svijeta: »U početku stvorio je Bog nebo i zemlju, kojim je imenima označeno sve stvorenje bilo duhovno bilo tjelesno. To je vjerojatnije« (De civit. Dei 11, 33; ML. 41, 347). — Augustinovo mišljenje prihvatili su mnogi. Tako Grgur Vel. (42). Isto tako općenito slijede ovo mišljenje skolastici.
Tako Hugo Viktorino (43), P. Lombardo (44), sv. Toma (45), Suarez (46). Među savremenim bogoslovima osobito ga brani Lepicier (47).

(32) Περί ἀρχῶν 1. 3, c. 5, n. 3; MG. 11, 327.
(33) In hexaem. hom. 1 n. 5; MG. 29, 13.
(34) Orat. 38 n. 9 sl.; MG. 36, 320.
(35) De fide orth. 1. 2, c. 3; MG. 94, 873.
(36) In Gen. hom. 2 n. 2; MG. 53, 29.
(37) De div. nom. c. 5 § 8; MG. 3, 821.
(38) Hexaëm. l. 1, c. 5, n. 19; ML. 14, 131.
(39) In Ps 135 n. 8; ML. 9772.
(40) In Tit. 1, 2 sl.; ML. 26, 594.
(41) Collat. 8 c. 7; ML. 49, 730.
(42) Moral. 32, 12, 16 sl.; ML. 76, 644 sl.
(43) De Sacram. christ. fidei l. 1, 5; ML. 176, 189.
(44) Sent. 1, 2 dist 2; ML. 192, 655 sl.
(45) I. q. 61, a 3.
(46) De ang. l. 1, c. 3, n. 6.
(47) Tractus de angelis I. 25—28.

Ovo je mišljenje vjerojatno i danas općenito. No treba reći da dokazi, na koje se upire, nijesu tvrdi. Ti su poglavito ovi:

α) U Crk 18, 1, kaže se, da su sve stvari stvorene zajedno. — Na to odgovaramo : Riječ zajedno (κοινῇ, simul), kojom se služi knjiga Crkvenica ne označuje istovremenost ili zajedništvo vremena nego jednakosti. Stoga simul, κοινῇ znači isto, što pariter, ex aequo = jednako, isto tako.

β) Sabor lat. IV. u gl. »Firmiter« definira, da je Bog »zajedno od početka vremena — simul ab initio temporis« stvorio jednu i drugu narav, t. j. anđeosku i narav svijeta. Opet odgovaramo: Riječ simul imade se prevesti; jednako (pariter) tako, da je smisao, da ni jedna ni druga narav, anđeoska naime i narav svijeta, nijesu vječne nego jednako, na isti način (pariter, aeque) od Boga stvorene. To naime traži svrha koncila, kome nije bila nakana raspraviti pitanje, da li su anđeli i svijet zajedno stvoreni, jer mu to pitanje uopće nije bilo predloženo. Koncil je htio osuditi manihejsko krivovjerje, da sve nije od Boga stvoreno. Ništa ne slijedi odatle, što koncil kaže, da je Bog »simul ab initio temporis — jednako od početka vremena« — stvorio jednu i drugu narav, anđeosku naime i svjetovnu, a »zatim, — deinde, čovječju«, jer se čestica deinde ne suprotstavlja čestici simul, nego riječima ab initio temporis tako, da je smisao koncilske izjave, da je čovjek stvoren poslije stvaranja anđela i tjelesnog svijeta.

γ) U Gen 1, 1 čini se, da se pod imenom nebesa — coeli imadu razumjeti anđeli. Slijedi dakle, da su stvoreni zajedno sa zemljom. — Odgovaramo: Prvi redak Geneze podnosi razna tumačenja. Neki drže kao vjerojatnije, da se pod imenom coeli et terra — nebo i zemlja ima razumjeti samo vidljivi svijet.

δ) Sv. Toma ovako umuje: Anđeli su dio svemira. No nijedan savršeni dio nije odijeljen od svoje cjeline. Nije dakle vjerojatno, da je Bog, čija su djela savršena (5 Moj 32, 4), anđele stvarao zasebice prije drugih stvorova. — Odgovaramo: Dokaz sv. Tome pruža samo neku vjerojatnost. I sam naime vidljivi svijet s čovjekom bio bi djelo predostojno Boga. S toga sv. Toma, koji je pisao poslije lateranskog sabora, predlaže svoje mišljenje samo kao vjerojatnije: »Odgovaram da treba reći, da se s obzirom na ovo (naime vrijeme stvaranja anđela) nalazi dvostruko mišljenje svetih učitelja. No ono se ipak

čini vjerojatnije, da su anđeli zajedno s tjelesnim stvorenjem stvoreni« (S. th. I. q. 61 a. 3).

c) Treće je mišljenje onih, koji drže, da je Bog stvorio anđele iza materijalnoga svijeta i to prvi, drugi ili treći dan Mojsijeve kosmogonije. Tako na pr. Genadije (48).
Međutim ovo je mišljenje bez ikakvog temelja.

5. — **O mjestu, gdje su stvoreni anđeli.**

Gdje su anđeli stvoreni, ne znamo. Suarez (49) drži, da su stvoreni na ovom tjelesnom svijetu i to na zvjezdanom nebu. Sv. Toma kaže: »Bilo je prikladno, da anđeli budu stvoreni na najvišem tijelu (in supremo corpore) kao predsjedatelji čitave tjelesne naravi, bilo da se to zove empirijsko nebo, bilo da se kakogod zove« (a. 4).

Bilješka: Poteškoće protiv nauke o opstojnosti anđela.

1. Za vrijeme babilonskog ropstva Židovi su crpli svoju vjeru iz vjere Kaldeja i Zoroastre. Upravo se stoga u knjigama pisanim iza progonstva tako često spominju anđeli. Dakle vjera u anđele barem je dijelom uzeta iz navedenih religija.

O: Dopuštamo, da se u sv. knjigama iza ropstva zapaža potpunija i izrazitija nauka o anđelima nego prije. Jasnije se razlikuju dobri i zli anđeli. Spominju se i posebna imena anđela. Anđelima se također pridijevaju djelovanja. Oni su oko prijestolja Božjeg, čuvaju kraljevstva, narode i pojedine ljude, izvršuju sudove Božje. Dopuštamo, da je neka sličnost između židovske angelologije i religioznih ideja Zoroastre. No razlika je mnogo veća i očitija. Ne može se dakle zaključiti, da su Židovi svoju angelologiju uzeli iz religije Kaldeja ili Zoroastre, pogotovu, kad su Židovi veoma neskloni, da primaju ideje iz religija svojih protivnika. Nadalje između stare nauke i njezinog usavršenja iza ropstva nema nikakvog protuslovlja. Proširenje, usavršenje stare nauke opravdano se smatra kao plodnija objava Božja o anđelima, koja je učinjena po prorocima, osobito po Danijelu, koji je imao jasna viđenja dana od Boga. Razlog pak, zašto je Bog jasniju objavu odgađao na kasnija vremena, bio je tako reći pedagoški. Prije ropstva bili su Židovi spremni na idolopoklonstvo, a poslije ropstva ta je sklonost u korjenu istrgnuta, pa se je bez pogibelji moglo govoriti o nevidljivim dusima.

2. Krist i apostoli nijesu vierovali u opstojnost anđela, nego su se prilagodili mišljenju i načinu govorenja puka, kaošto i mi često govorimo o nekim utvarama kao da postoje, a uistinu ne postoje. (Teorija prilagođivanja, accommodationis).

(48) De eccl. dogm. c. 10; ML. 42, 1215.
(49) De Angel. l. 1, c. 4.

O.: Teorija prilagođivanja jest apsurdna. Krist i apostoli pretpostavljaju nauku o anđelima kao najsigurniju istinu, koja spada na supstanciju božanske ekonomije. To je zaista očito svakome, koji makar i površno pročita N. Zavjet. Samo predrasuda može nekog učiniti slijepim.

3. Mojsije pripovijedajući stvorenje svijeta u Gen 1 ne spominje anđela. On je dakle držao, da oni ne opstoje.

O.: Svrha je Mojsijeva bila opisati samo stvorenja ovog vidljivog svijeta. Međutim Mojsije u samoj Genezi često spominje anđele. Isp. Gen 16, 9; 21, 27; 22, 11; 28, 12; 32, 2. — Što više imate tumačitelja, koji drže, da su anđeli uključivo sadržani u 1. retku Gen pod imenom nebo (50). Da Mojsije izričito o anđelima ne govori, razlog se nalazi i u tome, što je za Židove, koji su bili skloni na idolopoklonstvo, bila pogibelj, da čuvši za netjelesna bića, ne počnu im se klanjati kao Bogu.

4. Sv. Augustin kaže: »Kao što treba priznati, da ljudska duša nije ono, što je Bog, tako treba smatrati istinom, da ništa nije bliže Bogu među svim stvarima, koje je on stvorio« (De quant. animae c. 34; ML. 32, 1077). Sv. Augustin dakle nije dopuštao, da postoje razumna stvorenja niža od Boga, a viša od ljudi.

O.: a) Ponajprije ističemo, da sv. Augustin otvoreno priznaje opstojnost anđela (51). — b) Na mjestima, koja se iznose kao prigovor, sv. Augustin promatra samo duhovno dostojanstvo duše, a da se ne osvrće na razne stupnjeve duhovnosti.

5. Isti sv. Augustin kaže: »Ništa od razumne duše nije bolje nego (samo) Bog« (De 83 quaest. q. 54; ML. 40, 38). Dakle opet treba reći, da sv. Augustin ne priznaje anđele.

O.: Sv. Augustin je to opozvao. U Retract. l. 1, c. 26 kaže: »Što sam rekao: ono pak, što je od svake duše bolje, zovemo Bogom; više je trebalo biti rečeno: bolje od svakog stvorenog dobra« (ML. 32, 677). Time je sv. Augustin jasno pokazao, da osim čovječje duše priznaje i druge duhove.

Sv. Toma, P. I. q. 50; Sv. Augustin, De Gen ad litt. 7, 2, 3; Petavius, De angelis l. 1 c. 1.; Suarez, De angel. l 1 c. 4; Perrone, De Deo creatore, n. 3 Not.; Lercher, II. 440—444; Chr. Pesch, III. 230—234; Lepicier, I. 251—260; P. Parente, IV. 64—66; Beraza, De Deo creante, 187 199; Janssens, VI. 445 sl.; Bartmann, I. 267 sl.

POGLAVLJE II.: O NARAVI ANĐELA

Dokazavši opstojnost anđela osvijetlit ćemo u ovom poglavlju njihovu narav. Odgovorit ćemo na pitanje, da li su anđeli čisti dusi te u čemu stoji njihova jednostavnost. U izlaganju anđeoske naravi izložit ćemo napose mišljenje sv. otaca.

(50) Isp. P. Lombardo, Sent. l. 2 dist 2; ML. 192, 655 sl.; Petavius, De ang. l. 1, c. 15.
(51) Isp. De Gen ad litt. 2, 8, 16 sl.; ML. 34, 269; De civit. Dei 11, 9; ML. 41, 324.

§ 27. DA SU ANĐELI ČISTI DUSI, ZAKLJUČUJE SE KAO SIGURNO IZ SV. PISMA. NO TU ISTINU POTVRĐUJE I RAZUM

I. Objašnjenje pojmova

1. — **Što je čisti duh?**

Mnogovrsno je značenje riječi duh — spiritus.

a) Duh (spiritus) uzima se za označivanje bilo kakve stvari, koja je vrlo fina, tanka i stoga gibiva, slabo vidljiva i zamjetljiva. Tako se u Sv. Pismu zrak i vjetar nazivlju duh (52).

b) Duh označuje neke vrlo tanke i finije elemente, sastave tijela, za koje se držalo, da iz njih, makar su materijalni, utječu u ostale dijelove živog tijela vegetativna i sjetilna sila ili moć (spiritus vitales et animales).

c) Duh se zove ono, što je neovisno od materije. U tom se smislu duh zove Bog, anđeli i ljudske duše.
Pitanje dakle, da li su anđeli čisti dusi, znači, da li su anđeli posve neovisni od materije.

2. — **Pojam tvari (materije).**

Tvar (materija), kojoj se opire čisti duh, zove se:

a) Matematičko tijelo, t. j. trostruka dimenzija kolikoće.

b) Fizičko tijelo, t. j. onaj supstancijalni bitak, koji je naravni subjekt ili nosilac ove trostruke dimenzije.

c) Likovi (forme), koji su po sebi protegnuti i djeljivi. Zatim likovi (forme), koji doduše nijesu djeljivi, no zavise na unutarnji način od tijela i u bivstvovanju i u djelovanju. Takva je forma ili lik životinjska duša.

d) Likovi (forme), koji mogu i bivstvovati i djelovati bez tijela, no po svojoj naravi izriču odnos prema tijelu kao subjektu, koji po njima biva usavršen te s kojim sastavljaju i čine jednu po sebi naravnu jedinicu. Takav je lik ljudska duša. U koliko ona može bivstvovati i djelovati neovisno od tijela, ona je zacijelo duhovna supstancija. No, jer je po naravi određena na sjedinjenje s tijelom, ne može se zvati čisti duh.

(52) Isp. Ps 148, 8; Dj 2, 2.

3. — **Definicija čistog duha.**

Čisti duh dakle zove se supstancija, koja niti je materija niti bilo na koji način sastoji iz materije, niti na izvanji ili unutarnji način zavisi od materije.
Unatoč toga, što kažemo, da čisti duh nema nikakvog naravnog odnosa prema materiji te prema tome ne može imati vlastitog tijela, s kojim bi sačinjavao po sebi jednu supstanciju, može se on ipak s nekim tijelom sjediniti na akcidentalni, izvanji način kao onaj, koji giba, s onim, što se giba. Sv. Pismo naime svjedoči, da su se neki anđeli pojavili u pravim tjelesima tako, da ih se moglo ne samo vidjeti nego i ticati.

II. Mišljenja o naravi anđela.

1. — **Prvo mišljenje tvrdi, da su anđeli čisti dusi bez ikakve naravne srodnosti i povezanosti s tijelom.** Tako su mislili mnogi oci, osobito grčki, već od prvih vjekova. To su mišljenje gotovo jednodušno kasnije usvojili skolastici.

2. — **Drugo mišljenje uči, da anđeli imadu neko vlastito tijelo, vrlo tanko i fino, etersko ili kao vatra, koje je daleko savršenije od našeg tijela.** Ovo mišljenje zastupaju mnogi latinski oci i neki skolastici. Tako misle i neki filozofi, koji su u pretpostavci, da duh ne može djelovati bez tijela, učili, da anđeli imadu tjelesa. Tako Leibnitz, Wolff, Cudworth.

II. Katolička nauka.

1. — Neki su držali, da je nauka, da su anđeli čisti dusi, definirana na later. saboru, cap. »Firmiter«, gdje se predlaže na vjerovanje, da je »Bog svojom svemogućom silom iz ništa stvorio jednu i drugu narav, duhovnu i tjelesnu, anđeosku naime i svjetsku, a zatim ljudsku, kao zajedničku, sastavljenu iz duha i tijela« (DB. 428). Kažu naime, da koncil anđeosku narav, koju zove duhovnom, ne razlikuje samo u opreci prema materijalnom stvorenju (creatura mundana), koje je sve tjelesno, nego ju razlikuje i od ljudske naravi, koja je sastavljena od duha i tijela. Dakle anđeoska narav zove se po koncilu u toliko duhovna, u koliko sastoji od samog duha. No sigurno je, da koncil nije definirao, da su anđeli čisti dusi. Što više čini se, da

se on toga pitanja nije ni taknuo. Svrha naime sabora nije bila objasniti narav pojedinih stvari, nego naprosto definirati protiv maniheja, da su sve naravi po stvaranju od Boga. Stoga riječi: tijelo, duh, tjelesno, duhovno, vidljivo, nevidljivo (corpus, spiritus, corporale, spirituale, visibile, invisibile) upotrebljava koncil u onom smislu, u kojem su se one tada upotrebljavale. Zato pod tijelom (corpus) razumijeva koncil ovo grubo i protežno tijelo, imenom »svjetsko stvorenje (creatura mundana)« označuje ne kakvagod tjelesa, nego vidljiva tjelesa, koja sastavljaju ovaj vidljivi svijet. Jedno isto stvorenje zove vidljivim, tjelesnim, svjetskim (creatura visibilis, corporalis mundana), kojemu suprotstavlja drugo, koje zove nevidljivim, duhovnim, anđeoskim (creatura invisibilis, spiritualis, angelica). Ljudsku pak narav stavlja u sredinu. Odatle je jasno, da koncil ne govori o duhu, koliko bi ga dijelio od svakog tijela, nego samo, u koliko ga dijeli i razlikuje od ovog grubog i nama vidljivog tijela. Prema tome treba reći, da koncil nije rješio pitanje potaknuto među katoličkim učiteljima, da li dusi imadu ili ne neko etersko nevidljivo tijelo, koje su također zvali nebesko i duhovno.

Vatikanski sabor obnovio je i potvrdio nauku lat. koncila ne dodavši nikakvog svoga objašnjenja ili tumačenja (D B. 1753, 1805).

2. — **Skolastici držali su ovu tezu manje ili više sigurnom (satis certa, fere certa, moraliter certa).**

3. — **Danas se nauka, da su anđeli čisti dusi, smatra zajedničkom i u najmanju ruku teološki sigurnom (communis, theologice certa). Ta se je nauka pače iza lat. koncila tako proširila u kat. školama, da je iznose kao sigurnu. Ona se općenito uči u katekizmima i propovijeda u crkvi vjernicima. Ona se dakle razložito ne može poricati, nego je treba smatrati kao sadržanu u pokladu vjere.**

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

a) S v. P i s m o n a z i v a a n đ e l e n a p r o s t o d u h o v i m a. H e b r 1, 14: »Nijesu li svi službeni duhovi . . .?« — M t 8, 16: »Izagna (Isus) duhove riječju«. — O t k r 1, 4: »»Milost vama i mir od onoga, koji jest, i koji će doći, i od sedam duhova, koji su pred prijestoljem njegovim«. — Jednako se vragovi naprosto nazivlju dusi. — L k 10, 20 : »Ali se ne radujte tomu, što vam se dusi pokoravaju —« — L k 9, 39: »I gle, hvata ga duh i najedamput viče i lomi ga . . .« No ovaj naziv duh, naprosto i bez dodatka, isključuje kod anđela svako tijelo ne samo grubo nego i najtanje i najfinije, koje bi njemu kao vlastito i po naravi pripadalo.

Navedeni zaključak očit je s ovih razloga:

α) Naziv duh izražava narav stvari, koja se tako zove. No bit ili narav, koja je sastavljena iz duha i materije, koja je izvor kolikoće, ne može se naprosto zvati duh, kao što se ni čovjek, sastavljen iz duše i tijela, ne može naprosto zvati duša.

β) Tri su vrste razumnih bića, koja se u Sv. Pismu nazivlju duh: ljudska duša, Bog, anđeo. No duša se ne nazivlje naprosto duh, nego s dodatkom, koji izriče odnos prema materiji. Zove se naime »duh čovječji«, »duh naš«, »duh, koji je u čovjeku«. Kad se pak ime d u h pririče Bogu, upotrebljava se naprosto, bez dodatka. I v 4, 24: »Bog je duh« — Kad se dakle duh naprosto uzima, označuje čisti duh.

Očito je dakle, da anđeli, jer se nazivaju naprosto dusi, nemaju nikakvog tijela.

b) I z č i n j e n i c e, d a S v. P i s m o a n đ e l e z o v e n a p r o s t o d u s i m a, m o ž e s e i z v e s t i i o v a j d o k a z:

Kad anđeli ne bi bili čisti dusi, onda bi, kao i čovjek, sastojali iz tijela i netvarne duše. No u Sv. Pismu nikad se ne spominju tjelesa, koja bi anđelima bila vlastita, nego samo takva, koja su uzeta. Nikad se također ne spominju »duše anđela«. Isto se tako u Sv. Pismu ne nalazi ništa drugo, zbog čega bismo bili prisiljeni dopustiti, da anđeli imadu tjelesa.

2. — **Iz razuma.**

Razum potvrđuje, da su anđeli čisti dusi.

a) R a z u m s e p o n a j p r i j e n e p r o t i v i t o m e, d a p o s t o j e č i s t i d u s i, k a k o t o h o ć e m o d e r n i p r o t i v n i c i. U toliko bi se razum tome protivio, u koliko bi bilo u sebi protuslovlje, da postoji aktivni (djelatni) duh bez tijela, t. j. duh, koji bi bez sjedinjenja s tijelom mogao spoznavati, htjeti, govoriti i micati tijelom. No takav duh nije protuslovlje. *α*) Ponajprije spoznaja uopće može postojati i uistinu postoji, kad god postoji spoznajna moć, spoznajni predmet ili objekat, te kada spoznajna moć po spoznajnom objektu bude određena na djelovanje. No sve se to može ostvariti i bez tijela. Nedvojbeno je, da spoznajna moć i predmet mogu posto-

jati i uistinu postoje i bez tijela. Pitanje je samo, da li spoznajna moć može na svoje djelovanje, naime na spoznaju, biti određena i ako nije povezana s tijelom. O tom također ne može biti dvojbe, jer je očito, da spoznajnu moć, neki naime razum, može odrediti na djelovanje ne samo sam prisutni predmet i spoznajni likovi odmišljeni od stvari, nego i spoznajni likovi neposredno uliveni od Boga. Postoji dakle mogućnost, da duh i bez tijela bude određen na spoznajno djelovanje. *β*) Gdjegod postoji spoznaja predmeta postoji ili htijenje ili nehtijenje spoznate stvari, jer spoznaju po naravi slijedi čin volje. Postoji dakle mogućnost, da biće, koje nema tijela, izvodi čine htijenja. *γ*) Da anđeli govore, jasno svjedoči Sv. Pismo. *δ*) U Sv. Pismu isto se tako govori o pokretnoj moći ili sili anđela (53). Dakle čisti duh može govoriti i micati tijelo.
Slijedi dakle, da se razum ne protivi nauci katolika, koji uče, da su anđeli čisti dusi.

b) Čista duhovnost anđela sasvim je u skladu s izvodima zdravog razuma.

α) Na svijetu postoje naravi, koje su posve tjelesne. Isto tako bivstvuju na njem naravi, koje su sastavljene iz tijela i duha. Dakle posve je u skladu s razumom zaključiti, da postoje čisti dusi (54).

β) Svijet je stvoren na sliku Stvoriteljevu. No savršena je sličnost učinka prema uzroku onda, kad je učinak slika uzroka po onomu, po čemu uzrok proizvodi učinak. No Bog proizvodi stvorenja po svome umu i volji. Čini se stoga potrebno, da postoje razumna stvorenja, koja djeluju samo po razumu i volji (55).

Bilješka: Teškoće protiv nauke, da su anđeli čisti dusi.

1. U Sv. Pismu pripovijeda se za anđele, da se pojavljuju u ljudskom obličju, da govore, da blaguju i t. d. Sve to dokazuje, da anđeli imadu tjelesa.

O.: Anđeli se ne pojavljuju u tjelesnom obliku vlastitih tjelesa, nego u tjelesnim oblicima, koje su oni uzeli. No to uzimanje nije takvo, da između uzetog tijela i anđela nastane unutarnje sjedinjenje kao u bićima između materije i forme, nego vanjsko, time, što anđelova supstancija postaje takvom tjelesnom obliku po svojoj prisutnosti najbliža i u njemu ona izvršuje gibanje u cilju, da tako izvrši neko djelovanje.

(53) Isp. Dan 14, 35; Dj 8, 39; Iv 5, 4 i drugdje.
(54) Isp. S. th. I. q. 50 a. 1.
(55) Isp. S. C. Gent. l. 2, c. 46.

Budući da je između anđela i takvog uzetog tijela samo vanjska veza kao između onog, koji giba i stvari, koja biva gibana (motor et mobile), jasno je, da anđeli u uzetom tijelu ne izvršuju životnih čina uistinu, nego samo na oko. S toga anđeo u uzetom tijelu ne giba sebe, nego giba uzeto tijelo. On se ne hrani jelom, nego samo na oko, kako je to i rekao Rafael Tobiji: »Činilo se, da s vama jedem i pijem...« (Tob 12, 19).

2. Navedena teškoća ostaje, jer se za anđele u Sv. Pismu kaže, da su izvrgnuti raznim fizičkim utiscima i prema tomu podloženi trpnji (passioni), što može biti samo tijelo. Đavao na pr. bježi, kad David udara harfu (1 Kr 16, 23). Dim od srca ribljeg na žeravici tjera svaku vrstu vragova od čovjeka (Tob 6, 8).

O.: Za trpnje, koje u anđelima nastaju po utjecaju materijalnih stvari, treba reći ovo: Tvarni, materijalni predmeti ne utječu na anđela naravnom snagom nego Božjom. Stoga se udaranje u harfu, dim i miris sažganog srca i žuči, koji se iznose kao sredstva za tjeranje đavla, mogu dvostruko uzeti. Ili kao fizičko sredstvo (causa instrumentalis physica), koje Bog preko čovjeka upotrebljava, da osramoti đavla, jer mora biti podvrgnut i ognju i drugim sjetilnim stvarima. Ili se može uzeti kao moralni uzrok, u tom smislu, da ono izgaranje srca i jetara povezano s molitvama gane Boga, da svojom moći, kojoj se nitko ne može oprijeti, natjera đavla u bijeg.

Osim toga, kod Davidova udaranja o harfu odstupao je zli duh ili zato, što mu je Bog naložio, da zbog molitve i svetih himana i psalama, koje je pjevao David, otstupi, ili indirektno time, što je Davidovo pjevanje podizalo Saulov duh na promišljanje i hvalu nebeskih stvari ili ublaživalo kraljevu žalost i tugaljivost, kojom se je na zlo služio đavao.

3. Za anđele se nadalje govori u Sv. Pismu, da bivaju uhvaćeni, vezani, da se s ljudima bore i da bivaju mučeni od tjelesnog ognja. No sve to ne može biti, ako anđeli nemaju tijela (56).

O.: Sigurno je, da anđele ne može uhvatiti, držati ili svezati kakvo tijelo svojom naravnom silom. Ali je očito, da to može učiniti svojom ili fizičkom ili moralnom silom kakav viši duh ili Bog svojom snagom ili zapovijedi.

4. U Gen 6, 2 čitamo: »Videći sinovi Božji kćeri ljudske, kako su lijepe, uzeše sebi za žene sve, koje bijahu izabrali«. No sinovi Božji imadu se ovdje razumjeti anđeli. Anđeli dakle, o kojima je govor u Gen 6, 2, imali su tjelesa. Dakle anđeli u opće imadu tjelesa.

O.: Poteškoća uzima kao sigurno, da se pod sinovima Božjim u Gen 6, 2 imadu razumjeti anđeli, no to je krivo. Da je tako, vidjet ćemo razglobom argumenata, koji se iznose za spomenutu tvrdnju. Ti su dokazi ovi: a) Mnogi kodeksi, koji sadržavaju prijevod Septuaginte, mjesto »sinovi Božji«, kako je u Vulgati, imadu »anđeli Božji«. — b) Mnogi su oci razumijevali pod »Božjim sinovima« anđele. Tako Klement Aleks. (57), Justin (58), Atenagora (59),

(56) Isp. Tob 8, 3;Gen 32, 24; Mt 25, 41; 2 Pet 2, 4.
(57) Strom. l. 3, c. 7 (MG. 8, 1161).
(58) Apol. 2. n. 5 (MG. 6, 432).
(59) Legat. pro christ. n. 24 (MG. 6, 945, 948).

Irenej (60), Metodije (61), Tacijan (62), Tertulijan (63), Minucije Feliks (64), Ciprijan (65), Ambrozije (66), Laktancije (67), Sulpicije Sever (68). — c) Na drugim mjestima Sv. Pisma nazivi: »Sinovi Božji« označuju anđele. Tako Job 1, 6: »Nekog dana, kad su sinovi Božji došli, da stoje pred Gospodinom, bio je među njima prisutan i sotona.« Slično 2, 1; 38, 7. Što više, čini se, da se taj naziv nikad ne pridijeva ljudima. — d) Sama opreka između »Sinova Božjih« i »kćeri ljudskih« pokazuje, da »sinovi Božji« nijesu ljudi. U 1. r. naime stoji: »a kad se ljudi (ljudi uopće, t. j. svi ljudi) počeše množiti na zemlji te rodiše kćeri, videći sinovi Božji kćeri ljudske (ljudi se opet uzimlju ovdje općenito). Dakle kćeri ljudske nijesu kćeri nekih ljudi, na pr. potomci Kainovi nego bilo koje lijepe žene rođene od ljudi. Niti sinovi Božji nijesu neki ljudi, na pr. potomci Setovi, jer se uopće na rečenom mjestu stavlja opreka između sinova Božjih i ljudi uopće.

Na iznesene dokaze odgovaramo:

Ad a): Lako je odgovoriti, jer i hebrejski tekst i bolji kodeksi Septuaginte imadu »sinovi Božji«, a ne »anđeli Božji«.

Ad b): Od otaca, koji su u izlaganju literalnog smisla Sv. Pisma od većeg ugleda, gotovo nijedan ne tumači navedeno mjesto o anđelima nego o sinovima Setovima. Tako Hilarije, sv. Ivan Zlat., Augustin. Tako isto i Teodoret, Origen i dr. Sv. Ivan Zlat. na pr. kaže: »Kakvo bi doista veliko bezumlje bilo (ἄνοια) reći, da su anđeli tako nisko bačeni, da imadu odnošaj sa ženama, te da se ona netjelesna narav spaja s tjelesnom? Ta zar ne čuješ Gospodina, gdje govori o supstanciji anđela: »U uskrsnuću pak niti će se ženiti niti udavati, nego će biti kao anđeli Božji« (In Gen. hom. 22, 2; MG. 53. 188).

Ad c): Imenom »sinovi Božji« zovu se doduše u nekim knjigama St. Z. anđeli, no nikad se tako ne zovu u Mojsijevu petoknjižju.

Ad d): Opreka između »sinova Božjih« i »kćeri ljudskih« ne traži, da sinovi Božji ne budu ljudi. Da ta opreka postoji, dostatno je, da među njima postoji nekakva, moralna opreka. Tako se čovjek kršćanin opire čovjeku svjetskom. No odatle bi netko krivo zaključio, da čovjek kršćanin nije pravi čovjek. »Sinovi Božji« u Gen 6, 2 jest dakle naziv za Setovu familiju. Zove se tako, jer se Setova familija pokazuje nabožna. Set je naime dat Adamu na mjesto pravednog Abela, »kojeg je ubio Kain«. A i Setu se je rodio sin, koga nazove Enos; taj »poče prizivati ime Gospodnje« (Gen 4, 26).

(60) Adv. haer. l. 4, c. 16, n. 2 (MG. 7, 1016).
(61) De resurr. (MG. 18, 293).
(62) Orat. adv. Graecos, n. 12 (MG. 6, 829).
(63) De idol. c. 9 (ML. 1, 671).
(64) Octav. c. 26 (ML. 3, 321).
(65) De hab. vig. n. 14 (ML. 4, 453).
(66) De Noë et arca c. 4, n. 9 (ML. 14, 366).
(67) Div. Inst. l. 2, c. 15 (ML. 6, 330 sl.).
(68) Hist. sacr. l. 1, n. 2 (ML. 20, 96).

Setova porodica stoga jest na to posebice određena, da sačuva religiozne Adamove tradicije. Zato, kao što se pleme Kainovo slavi zbog pronalaska raznih instrumenata (Gen 4, 21 sl.), tako se Setova porodica hvali zbog štovanja Boga (Gen, 4, 26). I makar su kasnije članovi te porodice izgubili pobožnost, mogla je ipak Setova porodica zadržati to ime, kao što se na pr. i izraelski narod zvao narod Božji, premda je često odstupio od Boga. Ljudske kćeri pak jesu žene iz porodice Kainove. Iz tih brakova rodili su se ljudi na glasu (veliki junaci, ali strašni grješnici), o kojima govori Gen 6, 4.

Sv. Toma, I. q. 61 a. 1; Suarez, De ang. l. 1 c. 6; Mendive, De Deo creatore n. 15 sl. Boyer, De Deo creante et elevante, 482; Parente, IV. str. 68—70; Beraza, N. dj. 214—228; Palmieri, De creatione, th 20; Revue de l'histoire des religions, 1889. Str. 271 sl.; Ch. Pesch, III. 234 sl., Pohle-Gierens, I. 492, 493; Salmant. Trat. de angelis disp. 1.; Janssens, V. 469 sl.

§ 28. NAUKA SV. OTACA O DUHOVNOSTI ANĐELA

Među pitanjima, koja su tečajem vremena sve više osvijetljivana i produbljivana, jest zacijelo i pitanje o potpunoj duhovnosti anđela. Već od početka kršćanstva imade jasnih svjedočanstva za čistu duhovnost anđela, no jednako ih imade i protiv.

Sv. Albert Vel. († 1280) na pitanje, da li anđeli imadu tjelesa, odgovara: »Čini se, da su oci o tome razno mislili, niti im je jasno, odakle im jedno ili drugo učiti, a ja ispovijedam, da ne znam... U starini Sveti su o tome učili razno« (In 2 dist. 2 a. 1). — Crkveni učitelji i pisci mogu se u ovom pitanju razdijeliti na tri razreda. Jedni čistu duhovnost otvoreno poriču, drugi su neodlučni, ili u nju sumnjaju, a treći je otvoreno priznavaju i uče.

Razlog, zašto je čista duhovnost anđela od otaca i crkvenih učitelja spoznavana tek malo po malo tako, da je istom kasnije postala zajednička svojina sviju, jest ponajprije taj, što ona nije u neposrednoj i blizoj vezi s duhovnom koristi duša, nadalje taj, što je pojam duhovnosti vrlo težak.

I. — **Oci, koji su poricali čistu duhovnost anđela.**

Među njima su ove grupe:

1. — **Oci, koji uče, da su anđeli tjelesni u odnosu prema Bogu, a netjelesni u odnosu prema nama.**

Tako su učili na pr. Grgur V.: »Kao što su i sami njihovi (anđeoski) dusi, po isporedbi s našim tjelesima, dusi, a po isporedbi s najvišim

i neomeđenim (incircumscriptus) Duhom tijelo« (Moral. 2, 4, 3; ML. 75, 577). Nadalje G e n a d i j e (5. st.): »Ni za što se ne smije vjerovati, da je netjelesno i nevidljivo, osim za Boga« (De eccl. dogm. c. 11). — Zatim: »Svako je stvorenje tjelesno. Anđeli i sve nebeske sile tjelesne su, premda ne bivstvuju tijelom (In c. 12; ML. 58, 984). — T e r t u l i j a n († 222/23): »Budući pak da anđeo jest, nužno je, da ima nešto, po čemu jest. Ako imade nešto, po čemu jest, to će biti njegovo tijelo. Sve što jest, tijelo je svoje vrsti, ništa nije netjelesno osim, što nije« (De carne Christi. c. 10; ML. 2, 774). — H i l a r i j e Pikt. († 366): »Ništa nema, što u svojoj supstanciji i stvaranju nije tjelesno...« (In Mt c. 5, n. 8; ML. 9, 946). — A m b r o z i j e († 397): »Mi pak ne smatramo slobodnim od tvarnoga sastavljanja i njemu tuđim ništa osim samo one časnog Trojstva supstancije, koja je uistinu čista i jednostavna, nepovrijeđene i nepomiješane naravi« (De Abraham l. 2, c. 8, n. 58; ML. 14, 482).

2. — **Oci, koji anđele nazivlju »ognjem«, »eterom«, »zračnim duhom« i slično.**

S v. I v a n D a m. († prije 754) uči, da su anđeli stvoreni od Boga kao narav netjelesna, kao neki duh ili oganj bez materije« (De fide ort. 2, 3; MG. 94, 865). — S v. B a z i l i j e († 379): »Niti su nebeske sile po svojoj naravi svete, jer se inače ne bi ništa razlikovale od Duha Svetog. — Kao što se ono, što spaljuje, ne poima bez vatre, jer drugo je podložena materija, a drugo oganj, isto je tako i u nebeskim silama njihova supstancija, t. j. duh zračni ili nematerijalni oganj...« (De Spir. S. c. 16, n. 38; MG. 32, 137; RJ. 950). — P e t a r K r i z o l o g († oko 450): »Budući da tanka i zračna narav (t. j. anđeo) ne pozna mesa — kao (što ga ne zna) duh, što duha« —(Serm. 52; MG. 52. 345).
Kako se iz navedenih tekstova vidi, očito je, da se kod spomenutih otaca, »oganj«, »eter«, imadu uzeti ne u vlastitom nego u metaforičkom smislu tako, da se čini, da se navedeni sv. oci samo po riječima razlikuju od onih, koji uče, da su anđeli čisti dusi.

3. — **Oci, koji su učili, da su anđeli sastavljeni iz duha i tijela.**

Čini se, da to tvrdi K a s i j a n († oko 435): »Premda naime kažemo, da postoje neke duhovne naravi, kao što su anđeli... ipak se nikako ne smiju smatrati netjelesnima; imadu naime po sebi tijelo, u kojem bivstvuju (in quo subsistunt), premda mnogo tanje nego mi« (Coll. 7,

c. 13; ML. 49, 684). — To isto bez sumnje uče F u l g e n c i j e (69), K l a u d i j a n o M a m e r t o (70), J u s t i n M. (71), K l e m e n t A l e k s. (72), sv. A m b r o z i j e (73), O r i g e n (74), R u p e r t o o d D e u t z a (75).
Nadalje svi oni oci, koji su držali, da se u Gen 6, 1—4 pod »sinovima Božjim« (filii Dei), koji su se počeli miješati sa »kćerima ljudskim«, imadu razumjeti anđeli. Tako A t e n a g o r a (76), M e t o d i j e (77), T a c i j a n (78). Među latinskim ocima: T e r t u l i j a n (79), zove anđele »otpadnici Božji, ljubitelji žena« i kaže: »Za njih čitamo, da su s neba nasrnuli ka kćerima ljudskim« (80). Zatim L a k t a n c i j e (81), i S u l p i c i j e S e v e r (82).

II. **O c i, k o j i d v o j e o p o t p u n o j d u h o v n o s t i a n đ e l a.** T e r t u l i j a n u Adv. Marcion. l. 2, c. 8 (ML. 2, 294). No u spisu De cultu. fem. (l. 1, c. 2, sq; ML. 1, 1305) čini se, da anđelima otvoreno pridaje nekakvo tijelo. — Sam G r g u r N a z., koji je inače učio potpunu duhovnost anđela, sumnjivo govori u Orat. 31, n. 15; Orat. 38, n. 9 (MG. 36, 149, 320). — S v. A u g u s t i n tumačeći Ps 103: »koji anđele svoje činiš duhovima i sluge tvoje ognjem, koji pali« te odgovarajući na pitanje, da li se »oganj, koji pali« »ignis urens«, imade razumjeti ognjeno tijelo ili oganj duhovne ljubavi, odgovara: »ambiguum est — neizvjesno je«. I opet malo dalje: »ne usuđujem se stoga ništa odrediti« (De civit. Dei 15, 23, 1; ML. 41, 468). Istu sumnju očituje i u posl. 95, n. 8 (ML. 33, 355). Slično govori i u De Trin. 2, 7, 13 (ML. 42, 853). — S v. B e r n a r d o: »Da

(69) De Trin. 9 (ML. 65, 505).
(70) De stat. anim. l. 1, c. 13 sq; ML. 53, 715.
(71) Apol. 2 n. 5; Orat. adv. graec. n. 12; MG. 6, 452, 829 sl.
(72) Paedag. l. 3, c. 2; MG. 8, 576.
(73) De virg. l. 1, c. 8, n. 53; MG. 16, 203.
(74) *Περὶ ἀρχῶν* l. 1, c. 6, n. 4; De orat. n. 27; C. Celsum l. 5, n. 55 (MG. 11, 170, 187); In Mt t. 17, n. 13 (MG. 13, 1568).
(75) De oper. Spir. S. l. 9, c. 21 (ML. 167, 1824; De vict. Verb. Dei l. 1, c. 26; ML. 169, 1240).
(76) Legatio pro christ. n. 24; ML. 7, 1016, 1093.
(77) De resurr; MG. 18, 293.
(78) Orat. adv. Graecos n. 12; MG. 6, 829.
(79) De idol. c. 9; ML. 1, 671.
(80) De cult. fem. l. 1, c. 2; ML. 1, 1305.
(81) Div. Inst. l. 2, c. 15; ML. 6, 330.
(82) Hist. sacr. l. 1, n. 2; ML. 20, 96.

li su anđeoska tjelesa samim duhovima naravna, kao ljudima njihova i da li su životinjska kao ljudi ... ili pak (anđeli) bivstvujući u jednostavnoj duhovnoj supstanciji uzmu tjelesa, kad treba, i opet ih izvršivši djelo, odlože, ne ću da me ispitujete« (In Cant. serm. 5, n. 7; ML. 183, 801; De consid. l. 5, c. 4; ML. 182. 791).

III. **Oci, koji uče čistu, potpunu duhovnost anđela.** Premda mnogi oci, kao što smo vidjeli, pridjevaju anđelima tanka, fina tjelesa, ili barem u ovom pitanju ostaju u dvojbi, ipak najveći dio grčkih, a i mnogi latinski oci jasno uče, da su anđeli čisti dusi. Tako Ps.-Dionizije uči, da se sjetilni likovi, u kojima se pokazuju anđeli, imadu mistički tumačiti. Otvoreno dakle pretpostavlja savršenu duhovnost anđela (83). Sv. Grgur Naz. zove anđeosku narav »*νοητὴν καὶ ἀσώματον* — duhom spoznatljivom i bestjelesnom (Orat. 24, n. 20; MG. 36, 71). Zove nadalje anđele: » *νοερὰς δυνάμεις, ἢ νόας, καθαρὰς φύσεις* = duhovne sile ili razumna čista bića« (In Orat. 28 n. 30). — Marije Viktorin (4. st.) ne zove samo anđele bestjelesnima — *ἀσώματοι*, nego posve bestjelesnima, bez ikakve primjese tvari, *ἄϋλοι*. Isto uči Teodoret (84), Euzebije Cezar (85) i sv. Ivan Zlatousti (86). Zatim Didim Aleks. (87), sv. Epifanije (88) i Atanazije (89). Sv. Ivan Damašć. (90) kaže za anđele, da su *οὐσία νοερὰ καὶ ἀσώματος*. Slično i Grgur Niški (91) i Ivan Filopon (92) tvrdi, da anđeli nemaju vlastitih tjelesa.

Između latinskih:

Grgur Vel. kaže: »Tko će pametan reći, da su dusi tjelesni?« Dial. l. 4, c. 29; ML. 77, 368). Nadalje: »Dva je stvorenja (Bog) za spoznaju sebe stvorio: anđeosko naime i ljudsko ... no jedno je imalo pokrivalo tijela, a drugo nije nosilo ništa slabosti tjelesne«. (N. dj.

(83) De coel. hier. c. 15; MG. 3, 328—340.
(84) Quaest in Gen c. 1; MG. 80, 109.
(85) Demostr. evang. l. 4, n. 1; MG. 22, 252.
(86) In Gen. hom. 22 n. 2; MG. 53, 187.
(87) De Spir. S. n. 4; MG. 39, 1035.
(88) Adv. haer. l. 1, haer. 26 n. 13; MG. 41, 352.
(89) De comm. essent. Patris et Filii et Sp. S. n. 51; MG. 28, 77.
(90) De fide orth. l. 2, c. 3; MG. 94, 865.
(91) Orat 4 in Orat. dom.; MG. 44, 1165.
(92) In hexaëm. ap. Photium; MG. 103, 1212.

l. 4, c. 3, n. 8; ML. 77, 641). — Isto uči sv. Jeronim (93), Leo Vel. (94) i Licinijan (95).

Napomene: 1. — **Razlozi raznog otačkog mišljenja o duhovnosti anđela.**

Nema sumnje, da je među sv. ocima postojalo veliko nejedinstvo u shvaćanju anđeoske duhovnosti. Tome su bili ovi razlozi:

a) Vrlo nesavršeno poznavanje fizičke naravi tvari (materije). Razlikovali su naime zemaljska i nebeska tjelesa. Nebeskim su tjelesima pridijevali neku jednostavnost i besmrtnost, ili barem neku nama nepoznatu savršenost, koja daleko nadvisuje savršenost, koja je vlastita zemaljskim tjelesima.

b) Netočno i nejasno poznavanje tjelesnosti i duhovnosti. Ti pojmovi u predskolastičko doba nijesu još bili jasno određeni. Filozofski kršćanski jezik razvijao se malo po malo. Kad se dakle ne radi o dogmi, nego o načinu, kako je ona izrečena, treba oce to blaže tumačiti, što su stariji.

c) Način govorenja Sv. Pisma o pojavama anđela, shvaćen odviše doslovno, vrlo je pogodovao dvojbama i krivim, netočnim pojmovima o anđeoskoj naravi.

Zbog navedenih razloga neki su oci čistu i potpunu duhovnost anđela jasno učili, drugi su je dovodili u sumnju, a treći poricali. No ipak je istinu o čistoj i potpunoj duhovnosti anđela većina sv. otaca uvijek spoznavala. I premda je kroz više vjekova za neke ona ostala nejasna, ipak treba reći, da je od 12. st. gotovo općenito naučavana.

Za shvaćanje sv. otaca treba spomenuti i ovo:

d) Mnogim je starim piscima tijelo i tjelesno (corpus, corporeum) značilo isto, što supstancija i supstancijalno. Stoga na pr. Tertulijan kaže za Boga, da je tjelesan, corporeus.

e) Mnogi oci nazivlju tijelom, corpus, svako stvoreno biće, jer je ograničeno prostorom, moći, trajanjem i savršenošću. Stoga su mnogi sv. oci prosuđi-

(93) Epist. 75. n. 2; ML. 22, 687.
(94) Ad Turib. epist. 15. c. 6; ML. 54, 683.
(95) Ep. carth. epist. 2; ML. 72, 691—699.

vajući s jedne strane Boga, koji je čisti čin i najjednostavniji, a s druge strane stvorenja, koja su na razne načine sastavljena, kazali, da su anđeli tjelesni ne tjelesnošću apsolutnom, nego relativnom, t. j. u odnosu prema Bogu, koji je tako netjelesan, da isključuje svaku sastavljenost. Po ovim ocima anđeli su dakle u odnosu prema nama netjelesni, a u odnosu prema Bogu tjelesni.

f) Imade otaca, koji su držali, da anđeli po svojoj unutarnjoj naravi nijesu imali tijela, no poslije su utjelovljeni. Neki su naime govorili, da je drugo tijelo dobrog, a drugo tijelo zlog anđela. Ono je etersko, a ovo zračno (aëreum). Imade pače otaca, koji su držali, da samo zli anđeli imadu tjelesa. No budući, da po nauci istih otaca grijeh nije promjenio bitno naravi anđeoske, slijedi, da po nauci tih otaca tijelo ne pripada na unutarnji sastav anđeoske naravi.

2. — **Kakav argumenat pruža tradicija za duhovnost anđela?**
Iz dosad rečenog očito je, da je bilo otaca, koji su učili, da anđeli imadu neko suptilno tijelo, ali je isto tako očito, da ih je bilo i takvih, koji su učili i potpunu duhovnost. U vezi s ovom činjenicom nastaje pitanje, da li nam otačka tradicija daje čvrsti dokaz za duhovnost anđela.
S obzirom na otačka svjedočanstva opaža Palmieri: »Kad se u dogmatskom pitanju radi samo o činjenici apostolske predaje te se traži, da je (tu činjenicu) historijsko svjedočanstvo otaca poznaje, ne zahtijeva se s nepravom, da se više cijeni ugled starih otaca. Ali kad se radi o potpunijem shvaćanju objavljene dogme, koje je shvaćanje plod refleksija i razgloba, s nepravom bi se postavio ovaj zakon, da mišljenje starih mora više vrijediti, nego mišljenje kasnijih; s obzirom naime na ovo moguć je i uistinu postoji razvitak u katoličkom shvaćanju (in intellectu catholico).«
Treba dakle priznati, da čista duhovnost anđela nije odmah od početka bila jasno uočena od svih otaca zbog razloga, koje smo naveli. Do te spoznaje došli su jasnije istom kasniji oci, a osobito skolastici. Stoga treba reći, da argumenat tradicije za čistu duhovnost anđela nema doduše sam za sebe potpune dokazne snage, ali je ipak takav, da bi ludo radio onaj, koji bi ga prezreo i zabacio.

Beraza, N. dj. 228—234; Ch. Pesch, III. 234—240; Pohle-Gierens, I. 493—494; Lahousse, De Deo creante et elevante 751 sl.; Lepicier, I. 11 sl.; Janssens, VI. 469 sl.; Diekamp-Hoffmann, II. 62 sl.

§ 29. NARAV ANĐEOSKA NIJE IZNUTRA (INTRINSECE) SASTAVLJENA IZ LIKA I TVARI (MATERIA ET FORMA). ILI: U ANĐELIMA NE POSTOJI SUPSTANCIJALNO FIZIČKO SASTAVLJANJE

I. Objašnjenje pojmova.

1. — **Jednostavnost isključuje sastavljenost.** Jednostavno stoga jest ono, što nije sastavljeno ili što je bez česti.

2. — **Sastavljeno je ono biće, koje imade više dijelova, na koje se može rastaviti.**

Neko biće može biti sastavljeno na dva načina: po sebi, per se ili u nekom obziru, per accidens. Biće je sastavljeno po sebi, per se, ako sastavni dijelovi nijesu za sebe potpuni bitak posebne naravi, nego tek sjedinjeni čine bitak posebne naravi, koji je u sebi, unutrašnjim načinom jednostavan i nerazdijeljen. Takvo je biće na pr. čovjek, sastavljen iz duše i tijela. Biće je sastavljeno u nekom obziru, per accidens, ako su sastavni dijelovi, koji se spajaju, ili svi ili bar neki, potpuni bitak posebne naravi, te se sjedinjuju tako, da su jedno ne na unutarnji način nego tek u nekom obziru, po vanjskom spoju, po nekom odnošaju ili djelovanju. Ovako, na ovaj način, su jedno supstancija sa svojim akcidentima, neka umjetnina (na pr. ura, kuća), neka gomila (unum aggregationis). Ovamo spada i t. zv. dinamička jednota, gdje se više njih uzima kao jedno zato, jer su povezani među sobom time, što zajedno djeluju (vuku jedna kola, jednu lađu).

Ona sastavljenost ili spoj, kojim nastaju bića po sebi, per se, ili na unutarnji način jednostavni i nerazdijeljeni bitak, može biti dvostruka, fizička i metafizička.

3. — **Fizička sastavljenost ili spoj uopće jest spoj iz dijelova, koji su u stvari, za koju se kaže, da je sastavljena, stvarno različiti. Ti se dijelovi zovu fizički dijelovi.**

Ti fizički dijelovi mogu biti:

a) bitni ili sastavni. To su dijelovi, bez kojih stvar ne bi mogla postojati. Oni su različite naravi, te iz njihova sastava ili spoja nastaje po sebi, na unutarnji način, jedna narav ili bit (compositum essentiale). U čovjeku je to duša i tijelo (materija i forma);

b) integralni (partes integrales vel integrantes). To su dijelovi, koji su posve iste naravi kao i cijelo, te su samo kolikoćom, količinom (quantitate) manji od cijeloga, koje svojim sastavljanjem ili spojem sačinjavaju. Bez njih ili barem bez kojega od njih stvar može postojati, premda je tada nesavršena. Takvi su dijelovi u čovjeku na pr. ruke, noge, oči i t. d.

4. — **Metafizička sastavljenost ili spoj jest sastavljenost iz dijelova, koji se u sastavljenom biću ne razlikuju stvarno nego pojmovno, ali tako, da za tu razliku u samom biću postoji osnov (dist. virt. cum fundamento perfecto in re).** Ti dijelovi su dakle samo pojmovi o jednoj istoj stvari, no različiti tako, da se objektivnim sadržajem tih pojmova predočuju razna bitna svojstva jedne iste stvari. Ti pojmovi usavršuju jedan drugoga, jedan ne obuhvata drugog i jedan bez drugoga može izvan ovog bića odijeljeno bivstvovati. Takva sastavljenost ili spoj postoji na pr. u čovjeku između životinjstva i razumnosti. Ove dvije savršenosti nijesu u čovjeku stvarno različite, tako da bismo ih mogli jednu od druge odijeliti. To su pojmovi jednog istog čovjeka. No ipak su to dijelovi čovječje biti promatrane i pomišljene apstraktno, u tom smislu, što si um naš čovječju bit ne može drukčije predstaviti nego kao sastavljenu iz ovih dvaju biljega, od kojih jedan usavršuje drugi, jedan je izvan drugoga, i jedan bez drugog može izvan čovjeka bivstvovati i to sama razumnost u anđelima, a životinjstvo u nerazumnim životinjama. Biće može biti metafizički sastavljeno: a) od roda i vrste, b) od biti i pripadnih načina, c) od ograničene supstancije i hipostaze i d) od biti i bivstvovanja (po mišljenju tomista).

II. **Protivnici.**

Neki stariji skolastici dopuštali su, da su anđeli čisti dusi, ali su poricali, da su supstancijalno jednostavni. Dopuštali su doduše, da anđeoska supstancija nije određena ili obilježena kolikoćom, koja imade jedan dio izvan drugoga, ali su ipak držali, da u samoj anđeoskoj biti uzetoj i pomišljenoj bez bivstvovanja, jest nešto, što je na način tvari (materija), a nešto stvarno drugo, što imade značaj lika, forme. Tako sv. Bonaventura (96).

(96) In 2 dist. 3 p. 1 a. 1 q. 1 sl.

III. **Katolička nauka.**

Općenita je bogoslovska nauka, da kod anđela nema nikakve fizičke sastavljenosti ni integralnih ni bitnih ili sastavnih dijelova.

Dokaz.

Kad čisti duh anđeo ne bi bio jednostavan, bez ikakvog fizičkog sastava bilo integralnih bilo bitnih sastavnih dijelova, onda anđeoska spoznaja (τὸ intelligere) ne bi bila jednostavna i netvarna, jer djelovanje svake stvari — kaže sv. Toma — slijedi narav svoje supstancije (97). Budući pak da je anđeoska spoznaja netvarna i jednostavna, slijedi, da je netvarna i jednostavna anđeoska supstancija, drugim riječima, da ona nije fizički sastavljena iz materije i forme.

Napomene: 1. — Može li se kod anđela ipak u kojem smislu govoriti o sastavu iz materije i forme?

U nekoj stvorenoj supstanciji, pa makar bila i čisti duh, opravdano se razlikuje nešto, što je još neodređeno, samo u moći, u mogućnosti, a nešto drugo, što je određenje i ostvarenje te moći ili mogućnosti. Tako i u anđelu bit postaje stvarnost, zbiljnost po bivstvovanju. Budući pak, da se ono, što je neodređeno, običava zvati materija, a ono, što određuje, forma, to se u navedenom smislu može reći i za anđela, da je sastavljen iz materije i forme. U tom smislu govori sv. Augustin o dvostrukoj duhovnoj materiji, bezličnoj i oblikovanoj (materia informis et formata).

2. — **U anđelima postoji metafizičko sastavljanje, t. j. sastavljenost iz metafizičkih stupnjeva bitka.**

U anđelu naime, premda je vrlo savršen, postoji sastav između roda i vrste, biti i bivstvovanja, naravi i osobe.

a) Sastav iz roda i vrsne razlike nije u anđelima na jednaki način, kao što je u bićima, koja su sastavljena iz materije i forme. Kod tih naime bića rod se uzimlje iz materije, a vrsna razlika iz forme. Rod iz elementa, koji treba odrediti, a razlika iz elementa, koji određuje. Rod se stoga uzima od druguda, a razlika od druguda. U definiciji na pr.: čovjek je razumna životinja, rod označuje jedno: životinjstvo, a vrsna raz-

(97) S. th. 1. q. 50 a 2.

lika drugo: razumnost. No u duhovnoj supstanciji nije drugo ono, što se u redu supstancije mora odrediti, a drugo ono, što supstanciju određuje, nego je u anđelu samo jedna jednostavna stvarnost, gdje nema dvaju dijelova, od kojih je jedan, koji određuje, a drugi, koji biva određen, i koja je stoga po sebi ograđena, omeđena i određena u izvjesnom stupnju bitka. Stoga u duhovnim supstancijama rod i vrsna razlika nisu i ne uzimlju se kao nešto drugo i drugo, nego kao jedno isto. To jedno, u koliko se promatra kao neodređeno, imade značaj roda, a u koliko se promatra kao određeno, imade značaj razlike. Tako, ako na pr. narav Rafaela promatram u koliko je supstancija, poimam rod, ako je pak promatram, u koliko je baš takva, određena supstancija, poimam razliku.

b) U anđelima je i sastav iz biti i bivstvovanja. Kao u svakom stvorenom biću, tako se i u anđelima bit i bivstvovanje razlikuje bilo stvarno bilo pojmovno.
Stoga se za svako biće s pravom kaže, da je iz čina i moći (ex actu et potentia). Bit je naime kao moć, a bivstvovanje kao čin. Bit je naime nekog stvorenja po sebi indiferentna za bivstvovanje i samo je u moći ili mogućnosti da bivstvuje, a ostvaruje se i određuje na bivstvovanje po samom bivstvovanju. Samo je Bog, kojeg se bivstvovanje posve poistovjetuje s njegovom božanskom biti tako, da se jedno bez drugoga ne može pomisliti.

c) U anđelu je sastav iz naravi i osobe.
Iz sastava biti i bivstvovanja slijedi sastav iz naravi i osobe. Drugo je naime, ili kao drugo se poima ono, čim anđeo jest, a drugo ono, što jest. Budući naime, da na bit anđeoske naravi ne spada bivstvovanje, potrebno je, da u anđelu k pojmu naravi pridođe nešto drugo, samo naime bivstvovanje, po kojem narav biva omeđena i određena i po kojem postaje supozit. Supozit dakle ili osoba anđelova nije posve isto, što i njegova narav. Stoga kao što je Riječ uzela ljudsku narav, a ne osobu, tako je mogla uzeti i anđeosku narav bez osobe.

d) U anđelu postoji fizički sastav iz supstancije i akcidenta, ili akcidentalni fizički sastav. U anđelu, kao što smo vidjeli, ne postoji sastavljanje iz lika i tvari, t. j. fizičko supstancijalno sastavljanje, no postoji fizički akcidentalni sastav i to: α) u naravnom redu između biti, moći i djelovanja; β) u svrhunaravnom redu između anđeoske naravi, darova milosti te uresa kreposti, kojima je anđeo uzdignut u svrhunaravan red.

3. — Anđeli su po svojoj naravi neraspadljivi.

Svaka raspadljivost nastaje rastavljanjem forme od materije, kao što se svako rađanje zbiva spajanjem forme s materijom. Stoga, dok ostaje lik ili forma, stvar ostaje ista. Kad prestane forma ili lik, prestaje i stvar. No anđeli, kao što smo vidjeli, nijesu sastavljeni iz materije i forme. Slijedi dakle, da su anđeli po svojoj naravi neskvarljivi ili neraspadljivi. Anđeli stoga ne mogu prestati bivstvovati osim po uništenju. No budući da Bog ništa ne uništava, anđeli su jednostavno, naprosto neraspadljivi (98).
No imade nekih otaca, koji izričito kažu, da je samo Bog po svojoj naravi besmrtan, dok su anđeli besmrtni po milosti, stoga po naravi raspadljivi. Tako sv. Iv. Damašć.: »Besmrtan je (anđeo) ne po naravi, nego po Božjem daru i milosti« (De fide ort. l. 2, c. 3; MG. 94, 868). — Sv. Ambrozije: »Niti je anđeo besmrtan po naravi, kojeg je besmrtnost u volji Stvoriteljevoj« (De fid. l. 3, c. 3, n. 19; ML. 16, 593).
Da se pravo shvate otačke izjave, treba imati pred očima ovo:

a) Drugo je besmrtnost po biti (per essentiam), a drugo besmrtnost po primanju ili dioništvu (per participationem).

b) Drugo je besmrtnost iznutra (ab intrinseco), koja se temelji na samoj naravi bića, koje se zove besmrtno, a drugo besmrtnost izvana (ab extrinseco), koja je biću dana ili darovana mimo zahtjeva njegove naravi.

c) Konačno drugo je besmrtnost supstancijalna, koja se pridjeva samoj supstanciji stvari, a drugo akcidentalna, koja se pridjeva akcidentima.
Anđeoska besmrtnost nije po biti (per essentiam), nego po dioništvu (per participationem), i to iznutra (ab intrinseco) i supstancijalna. T. j., dok je anđeo besmrtan u supstanciji, nije u svim akcidentima (na pr. s obzirom na prisutnost u određenom mjestu).
U svijetlu ovog, što je rečeno, očito je, da navedeni oci, govoreći, da je samo Bog svojom naravi besmrtan, hoće reći, da je samo on besmrtan po svojoj biti, jer je samo on biće, koje nužno bivstvuje, a sva

(98) Isp. Suarez, De ang. l. 1, c. 9.

druga bića samo po odluci Božje volje. Govoreći pak, da su anđeli besmrtni po milosti, hoće reći, da oni nijesu besmrtni po biti, jer nužno ne bivstvuju, nego po dioništvu (per participationem), jer su svoju narav, koja je doduše besmrtna, badava kao dar ili milost primili od Boga. No ova besmrtnost, koju su anđeli primili, nije neki dar nadodan naravi, nego je to sama anđeoska narav, koja je sama iz sebe neraspadljiva, besmrtna. Sv. oci stoga u toliko kažu, da su anđeli besmrtni iz milosti, u koliko narav, koju kao besmrtnu posjeduju, nemaju od sebe, nego od dobrote Božje, koja ih je dobrostivo stvorila, te koliko se i ova narav ne bi mogla sačuvati u bivstvovanju, kad ju ne bi u bivstvovanju podržavao Bog.

Sv. Toma, p. I. q. 50 a. 1; I. q. 54. a. 1; S. c. g. l. 2. c. 55; Sv. Augustin, De gen. ad litt. l. 1 c. 1 n. 3; Suarez, De ang. l. 1 c. 6; Pignataro, De Deo creatore s. 83 sl.; Lepicier, I. 22 sl.; Beraza, N. dj. 235—237; Ch. Pesch, III, 240; Lercher, II. 446; Pohle-Gierens, I. 494; Janssens, VI. 523 sl.; H. Mazzella, II. 291 sl.

POGLAVLJE III.: O RAZLICI ANĐELA

Govoreći o razlici među anđelima treba najprije dokazati, da ta razlika uistinu postoji, a onda označiti njezin unutarnji razlog.

§ 30. ANĐELI SE MEĐUSOBNO OPĆENITO DIJELE U DEVET REDOVA ILI KOROVA I TRI HIERARHIJE

1. — U ovom ćemo §-u dokazati, da se anđeli razlikuju ne samo kao pojedinke, nego da se oni dijele u razne redove i hierarhije.

Postavljenu tvrdnju dokazat ćemo ne upuštajući se još zasad u pitanje, da li je među pojedinim anđelima vrsna, specifična razlika ili se oni među sobom razlikuju samo kao pojedinke iste vrsti, kao što je to na pr. među ljudima.

2. — **Katolička nauka:**

Nauka, da postoje razni redovi ili korovi anđela, smatra se zbog suglasnosti bogoslova, koja se oslanja na Sv. Pismo i tradiciju, teološki sigurnom (theologice certa). — Nauka pak, da je anđeoskih redova devet i da se dijele u tri hierarhije, smatra se vjerojatnom (probabilis).

Crkvenih dokumenata za navedenu nauku nema drugih osim liturgičkih tekstova u misalu i brevijaru. U misnom pretslovlju se naime pjeva: »Po njemu veličanstvo Tvoje hvale anđeli, klanjaju mu se gospodstva, dršćući podlažu Ti se vlasti. Nebesa i nebeske sile i blaženi serafi skupa Te slave zajedničkim klicanjem« Ili: »I zato s anđelima i arhanđelima, s prijestoljima i gospodstvima i sa svim silama nebeske vojske pjesan slave Tvoje pjevaju bez prestanka govoreći«. Slično i u drugim pretslovljima.

I. **Anđeli se dijele u razne redove ili korove.**

Dokazi:

1. — **Kod anđela postoji razlika u imenima.**

Očito je, da se u Sv. Pismu spominju razna imena anđela. Tako kerubi (Gen 3, 24; 2 Moj 25, 18 sl.); serafi (Is 6, 2 sl.); prijestolja (Kol 1, 16); gospodstva, sile, vlasti, poglavarstva (Ef 1, 21); anđeli (1 Pet 3, 22); arhanđeli (1 Sol 4, 15). No ova imena ne označuju nešto apstraktno, nego konkretne stvari i to razumne osobe, kako je očito iz raznih djelovanja i službi, koje im se na navedenim mjestima pridijevaju.

2. — **Anđeli se dijele u razne redove.**

a) Red nastaje iz razlike u savršenstvima, koje među nekim mnoštvom postoje. Oni pojedinci, koji su istog mnoštva i iste savršenosti, čine isti red. Da takvi redovi među anđelima postoje, dokazujemo ovako: Ako se za oznaku osoba iz nekog mnoštva upotrebljavaju razna imena, koja izriču razne službe, dužnosti i časti, onda se odatle opravdano zaključuje, da u skupini tih osoba postoje razni redovi. No Sv. Pismo spominje, kao što smo vidjeli, razna skupna imena anđela s raznim dužnostima i službama. Tako se Mihael zove »jedan od prvih knezova« (Dan 10, 13). — Rafael kaže Tobiji: »Ja sam Rafael anđeo, jedan od sedmorice, koji stojimo pred Gospodinom« (Tob 12, 15). — Gabrijel kaže Zahariji: »Ja sam Gabrijel, koji stojim pred Bogom« (Lk 1, 19). Opravdano se dakle iz Sv. Pisma zaključuje, da imade više redova anđela.

Osim toga na pr. naziv arkanđeo označuje bez svake sumnje neki odličniji stupanj nego anđeo. Dosljedno s jednakog razloga ostali nazivi, koji označuju razne časti i službe, pokazuju, da među nebeskim duhovima postoje razni stupnjevi ili redovi.

b) Ovu nauku Sv. Pisma potvrđuje općenita otačka predaja. Sv. Hilarije kaže: »Znade pak prorok, da na nebu imađe više zapovijedi, znade po razlici službi, da imade raznih vršenja zapovijedi, anđela, arkanđela, prijestolja, gospodstva, sila i knezova. Kao što su različiti po imenima, potrebno je, da su različiti i po službama« (In Ps 118, l. 3, n. 10; ML. 9, 522). — Sv. Atanazije: »Jer tisuću tisuća i deset puta deset tisuća je anđela; jednako je mnogo svjetlonoša, mnogo prijestolja, mnogo gospodstva... mnogi su kerubi, serafi i arkanđeli« (Epist. 1 ad Serap. n. 27; MG. 26, 594).

II. **Anđeoskih redova ili korova ima devet, podijeljenih u tri hierarhije.**

1. — **Objašnjenje pojmova.**

a) Hierarhija je isto, što sveto zapovjedništvo, vlast (sacer principatus), ili bolje vlast, zapovjedništvo svetih. Svrha hierarhije jest gibanje, vođenje, pomicanje razumnog stvora prema Bogu. Funkcije ili službe hierarhije jesu čistiti, prosvjetliti, usavršiti. Za to je potrebno znanje, vlast i djelovanje.

To se sve nalazi ne samo u zemaljskoj hierarhiji, koju je Krist osnovao u Crkvi, nego i u nebeskoj hierarhiji anđela.

Dobri naime anđeli, dok još nijesu bili došli do cilja (blaženog gledanja Boga), nego su još bili samo na putu k tome cilju (in via), očišćeni su (purgati), u koliko je milost Božja na njima učinila, da ne griješe. Prosvijetljeni su (illuminati), koliko su božanskim svijetlom priznali Boga. Usavršeni su, u koliko se povezaše s Bogom vezom savršene ljubavi, koja se je na njih prolila po Duhu Svetom. Sada, kad su došli do cilja, kad su u domovini (in patria), anđeli se više ne mogu u pravom smislu ni čistiti ni usavršivati, nego samo prosvijetljivati. Samo se u nepravom smislu može reći, da se čiste, u koliko naime objavom, koju im Bog daje, bivaju kod njih odstranjeni manjci kakve akcidentalne spoznaje ili znanja. Isto se tako može za njih reći u nepravom smislu, da se usavršuju, u koliko primaju od Boga onakve spoznaje, kakve im po samoj blaženosti ne bi pripadale. Stoga se čišćenje (purgatio) i usavršenje (perfectio), koje postoji u blaženim anđelima, stvarno i uistinu ne razlikuje od prosvijetljivanja (illuminatio). Svako dakle hijerarhičko djelovanje kod blaženih anđela svodi se na neko prosvjetljivanje, kojim anđeli bivaju promicani, približivani Bogu, u koliko Božja djela i njegove odluke ili naprosto ili bolje upoznavaju i priznaju te za izvršivanje određenih Božjih zapovijedi bivaju prikladni.

b) Pod prosvijetljenjem (illuminatio) razumijeva se saopćenje više spoznaje, koju jedan anđeo daje drugomu. U koliko ovo prosvijetljenje nižeg anđela oslobađa od manjaka njegove nepotpune spoznaje, zove se čišćenje (purgatio). To se prosvijetljenje ovako tumači: Nijedan anđeo ne može dokučiti Boga. No jedni ga pred drugima savršenije gledaju i u koliko je u sebi i u koliko je uzorni uzrok sviju stvorljivih stvari, koje su na eminentan i virtualni način sadržane u njegovoj biti. Stoga savršeniji redovi spoznaju u Bogu više pojmova i stvorljivih biti te to saopćuju nižima.

2. — **Mišljenje o broju korova i hierarhija.**

a) Ne može se sa sigurnošću reći, koliki je broj anđeoskih redova ili korova. — Sv. Augustin († 430) kaže: »... neka kažu, koji mogu, ja priznajem, da toga ne znam« (Ench. 58; ML. 40, 259). — Sv. Ivan Zlat. († 407): »Postoje naime anđeli i arhanđeli i prijestolja i gospodstva i poglavarstva i vlasti. No nijesu samo ovi narodi na nebu, nego beskonačni puci, bezbrojna plemena, kojih ne može prikazati nikakav govor« (De incompr. hom. 4 n. 2; MG. 48, 729). — Ćiril Jeruz. († 386) u 16. katek. n. 3 nabraja anđele, arhanđele, duhove, sile, poglavarstva, vlasti, prijestolja, gospodstva. U kateh. 23, n. 6 pak ispušta duhove, a dodaje kerubine i serafine (99). Općenito govoreći oci prije Ps.-Dionizija (oko 500) uče ili 5 ili 7 ili 9 redova. No ipak ne stoje odlučno kod svojih tvrdnji. Tako na pr. Irenej uči sedam (100) Origen (101), Novacijan (102) i Hilarije (103) isključuju kerube i serafe kao redove različite od drugih.

O tome kaže Petavije: »Niti je itko od starih, koji su živjeli, dok još nijesu bile poznate Dionizijeve knjige, tako postavio imena tih redova, da ih je obuhvatio sigurnim brojem, niti ih je kao on po-

(99) MG. 33, 950, 1114.
(100) Adv. haer. l. 2, c. 30, n. 6 (MG. 7, 813).
(101) Περὶ ἀρχῶν l. 1, c. 5 (MG. 11, 157).
(102) De Trinit. c. 1 (ML. 3, 888).
(103) In Ps. 118 n. 10 (ML. 9, 522).

stavio devet, nego su to tako nesigurno ostavili kao i vlastitosti i razlike pojedinih anđela« (De ang. l. 2, c. 1, n. 8, 12).

Mnogi sv. oci drže, da je izbrajanje anđeoskih redova sv. Pavla nepotpuno. Tako Origen (104), sv. Ivan Zlat. (105) i Teodoret (106).

Sv. Hilarije († 366) na pr. kaže: »No o broju nije apostol ništa učio, a ne znam, da li je zašutio ili nije znao« (In Ps 135 n. 10; MG. 9, 774). Tu je tvrdnju obnovio sv. Jeronim (107) i Atanazije (108).

b) Općenitije se ipak drži, da postoji devet redova i tri hierarhije anđeoske. Točno i određeno izbrajanje devet redova ili korova anđeoskih pripisuje se, kao što je spomenuto, Ps.-Dioniziju. To je mišljenje postalo njegovim ugledom sve općenitije i primljeno je u samu crkvenu liturgiju. (109). No neki su i prije Dionizija već u 4. st. nabrajali devet anđeoskih redova. Tako se devet redova spominje u najstarijoj jeruzalemskoj liturgiji, u Const. Apost. i kod drugih pisaca onog doba.

Po Ps.-Dioniziju, koga je slijedila većina otaca i svi skolastici, tri su hierarhije, od kojih svaka imade tri reda ili kora. U prvoj su hierarhiji oni, koji bivaju prosvijetljeni i šiljani neposredno od Boga te su, kako kaže Dionizije, postavljeni kao u predvorju Božjem, oko prijestolja Božjeg. To su kerubi, serafi i prijestolja. U drugoj su hierarhiji oni, koji bivaju prosvijetljeni i dobivaju naloge neposredno od prve hierarhije, a sami šiljaju niže od sebe. To su gospodstva, sile, vlasti. Treća je hierarhija onih, koji bivaju prosvijetljeni i šiljani od druge hierarhije. Oni neposredno djeluju u osjetnim stvarima te se osobito bave službom oko ljudi. To su poglavarstva, arkanđeli i anđeli.

(104) N. dj. l. 1, c. 1, n. 1 (MG. 11, 157).
(105) C. anom. hom. 4, n. 2 (MG. 48, 729).
(106) In Ps. 102, v. 21 (MG. 80, 1692).
(107) In Eph. l. 1, c. 1 (ML. 26, 491).
(108) Epist. 1 ad Serap. n. 13 (MG. 26, 561).
(109) No i sam je Pseudo-Dionizije dosta jasno naglasio, da on govori o onim redovima, koji su nam se očitovali i za koje po objavi znamo. Da li pak imade i drugih, on priznaje, da to znade samo Bog i sami anđeli. Isp. De coel. hier. c. 6 (MG. 2, 200).

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

Oslon za tvrdnju, da je devet anđeoskih korova podijeljenih u tri hierarhije, daje Sv. Pismo. Sv. Pavao naime spominje: prijestolja, gospodstva, poglavarstva, vlasti (Kol 1, 16), sile (Ef 1, 21), arhanđele (1 Sol 4, 15), anđele (Hebr 1, 4). U Gen 3, 24; 2 Moj 25, 18, 31 spominju se kerubi, a u Is 6, 2 serafi. Nema dvojbe, da pojedina imena označuju neke savršenosti i službe, dakle posebne skupine ili redove. No ne može se navesti nikoji razlog, zašto da se isti red označuje s dva ili više imena. Treba dakle zaključiti, da je devet anđeoskih redova.

Da pak postoje tri hierarhije, daje Sv. Pismo naslutiti time, što se neki redovi često zajedno izbrajaju, pak se odatle zaključuje na njihovu srodnost.

2. — **Iz tradicije.**

Kao što Sv. Pismo tako ni tradicija ne daje čvrsti dokaz za opstojnost devet anđeoskih redova podijeljenih u tri hierarhije. No ipak se može reći, da po svjedočanstvu tradicije postavljena tvrdnja postaje vrlo uvjerljiva i vjerojatna. Iako je naime prije Dionizija, kako smo vidjeli, postojalo vrlo nejedinstveno mišljenje otaca o broju anđeoskih zborova, ipak je iza Dionizija njegovo mišljenje postalo sve općenitije. Ono je također, što je vrlo važno, uzeto u samu crkvenu liturgiju (pretslovlja mise), i u brevijar.

Tako se na pr. u rimskom brevijaru uz evanđelje od 19. rujna čita ova homilija Grgura Vel. († 604): »Kazali smo, da je devet anđeoskih redova, jer naime po svjedočanstvu svete riječi znamo, da postoje anđeli, arhanđeli, sile, vlasti, poglavarstva, gospodstva, prijestolja, kerubi i serafi. Da su naime anđeli i arhanđeli, svjedoče gotovo sve stranice svete riječi. Kerube pak i serafe često, kao što je poznato, spominju proročke knjige. Također imena četiriju redova izbraja sv. Pavao na Efežane govoreći: Nad svako poglavarstvo i vlast, i silu i gospodstvo (Ef 1, 21). On opet pišući (Kološanima) kaže: bili prijestolja ili gospodstva, ili poglavarstva ili vlasti (Kol 1, 16). Dok se dakle onim četirima, koje je spomenuo (na Efežane) ... dodadu prijestolja, pet je redova, koji se posebice ističu, a kad se ovima dodadu anđeli i arhanđeli, kerubi i serafi, bez dvojbe će se otkriti, da je devet redova anđela« (In Evang. l. 2 hom. 34, n. 7; ML. 70, 1249).

3. — **Teološki razlog.**

a) U anđelima postoji neka hierarhija.

Sv. Toma dokazuje to ovako: Hierarhija je sveta vlast, gospodstvo ili upravljanje (principatus sacer). Pod imenom pak vlasti, poglavarstva, gospodstva (principatus) razumijeva se dvoje: sam naime poglavica, vladalac ili gospodar (princeps) te mnoštvo svrstano, uređeno i postavljeno pod poglavarom (multitudo ordinata). Ako se dakle vlast, gospodstvo promatra sa strane poglavice ili vladaoca, očito je, da uopće postoji samo jedna vlast ili gospodstvo (principatus), u okviru kojeg su sadržani i anđeli i sva razumna stvorenja, jer je jedino Bog poglavar i vladalac ne samo mnoštva anđela nego i ljudi. No ako se vlast ili gospodstvo promatra sa strane mnoštva, koje je svrstano pod Bogom, to imade više vlasti ili gospodstva. Bog se naime u upravljanju stvorova prilagođuje njihovoj naravi. Stoga će one naravi sačinjavati jedno gospodstvo ili vlast pod Bogom, koje mogu od Boga biti ravnane i upravljane na jedan isti način i, da tako kažemo, jednakim zakonima. Ona pak stvorenja, koja po svojoj naravi traže drugi način upravljanja, sačinjavat će također drugu vlast, oblast ili gospodstvo. Slično kao što se pod jednim vrhovnim knezom ili poglavarom nalazi više pokrajina, koje bivaju upravljane različitim zakonima i različitim vladarevim zamjenicima (ministrima). No budući, da su anđeli i ljudi po naravi drugo, traže oni razni učin upravljanja. Odatle pak slijedi, da je potrebno dopustiti, da postoji anđeoska hierarhija ili gospodstvo, koje je različito i odijeljeno od ljudskog. (S. th. I. q. 108. a. 1 sl.).

b) U anđelima su tri različite hierarhije.

α) Sv. Toma o tom kaže ovako: Razlog je sličan kao i za činjenicu, da ljudi i anđeli čine ili sastavljaju različite hierarhije. Čini se naime, da su jedni anđeli od drugih po naravi savršeniji. Savršenstvo razumne; intelektualne naravi, u omjeru je prema načinu spoznaje istine. Što je intelektualna narav savršenija, imade općenitiji čin spoznaje istine. U ovoj pak općenitosti treba razlikovati tri stupnja. Istine naime, o kojima anđeli budu prosvijetljeni, mogu se promatrati u trostrukom obziru. Ponajprije u koliko one zavise o prvom uzroku, koji je Bog. Ovaj način spoznaje pripada savršenijim anđelima, koji čine prvu hierarhiju. Istine se nadalje mogu promatrati, u koliko zavise od općenitijih stvorenih uzroka, koji se već na neki način umnažaju. Ovaj način spoznaje pripada manje savršenim anđelima, koji čine drugu hierarhiju. Konačno mogu se istine promatrati, u koliko zavise od vlastitih uzroka i manje općenitih. Ovaj način spoznaje pripada još manje savršenim anđelima, koji čine treću i posljednju hierarhiju (S. th. I. q. 108 a. 1).

β) Hugo Viktorin dokazuje istu stvar malo drukčije. On veli: Anđeli su u sredini između Boga i ljudi. Oni dakle ne prianjaju samo uz Boga i nijesu samo uz njega privezani, nego po odluci Božjoj upravljaju ljudima i vode ih k Bogu. No imade anđela, kojima više dolikuje, da su uz Boga na nebesima tako, da k ljudima ne bivaju nikad šiljani ili barem vrlo rijetko. I ako bivaju šiljani, šalje ih sam Bog neposredno. Drugi su, kojima dolikuje, da ih Bog ne šalje neposredno, nego posredno po višim anđelima, a oni da šalju niže anđele. Treći su konačno oni, kojima dolikuje samo da budu šiljani, a ne da šalju, te da sami neposredno vode, upravljaju i čuvaju ljude. No anđeli bivaju šiljani po rasvijetljenju, kojim se očituje volja Božja zajedno s nekim zapovijedima. Prvi dakle anđeli bivaju rasvijetljeni od samoga Boga, drugi posredno od Boga, a neposredno od prvih. Treći posredno od Boga i od prvih anđela, a neposredno od drugih. Prvi sačinjavaju prvu hierarhiju, koja kaže i označuje neposredni odnos prema Bogu. Drugi sačinjavaju drugu hierarhiju, koja kaže red, snošaj prema drugim anđelima. Treći sačinjavaju treću hierarhiju, koja kaže i označuje red, odnošaj prema ljudima (Isp. Summa Sent. tr. 2 c. 5. sl.; ML. 176, 85 sl.).

c) U svakoj su anđeoskoj hierarhiji tri reda ili kora.

Hierarhija je naime neko mnoštvo, koje je poredano i svrstano pod upravom jednog gospodara ili vladaoca. No to mnoštvo ne bi bilo uređeno, nego metež i zbrka, kad u njem ne bi bili razni redovi. Sama dakle hierarhija zahtijeva različitost redova. Ta različitost redova postoji prema različitim dužnostima i činima, kojima hierarhičko društvo biva upravljano. U društvu su naime razni redovi prema raznim činima. Jedan je naime red onih, koji sude, drugi onih, koji se bore, treći onih, koji obrađuju zemlju i t. d. I premda u nekom društvu možemo zamisliti više redova, ipak se svi oni mogu svesti na tri. Razlog je taj, što u svakom savršenom društvu postoji troje: počelo (početak, principium), sredstvo (medium) i cilj (finis). Tako

i u svakoj anđeoskoj hierarhiji treba razlikovati razne redove prema raznim činima i raznim dužnostima, od kojih je jedan najviši (summus), drugi srednji (medius), a treći najniži (infimus) (110).

Napomene: 1. — **Kako su po časti rasporedani anđeoski zborovi?**

Sv. Augustin iskreno kaže, da on toga ne zna. On veli: »Da su dakle prijestolja (sedes), gospodstva, poglavarstva i vlasti u nebeskim krasotama, najtvrđe vjerujem. Nedvojbenom vjerom držim, da se međusobno u nečem i razlikuju, no... što je ono, i u čemu se razlikuju, ne znam« (C. priscill. et orig. c. 11, n. 14; ML. 42, 678; RJ. 1805). — Sv. Ćiril Jeruz. piše protiv arijevaca: »Kaži mi ponajprije, ti presmioni, koja je razlika između prijestolja i gospodstva... kaži mi, što je poglavarstvo, što vlast, što sila, što anđeo, a tada stvoritelja znatiželjnije istražuj« (Cat. 11 c. 12; MG. 33, 705). No ipak u cat. 23. c. 5. prema liturgiji svoje crkve uzlazeći od nižih prema višima ovako dijeli anđeoske redove: anđeli, arhanđeli, sile, (virtutes), gospodstva, poglavarstva, vlasti, prijetsolja, kerubi i serafi. — Sv. Ivan Zlatousti izbraja zborove anđeoske ovim redom: anđeli, arkanđeli, sile (virtutes), prijestolja, gospodstva (dominationes), poglavarstva (principatus), vlasti (potestates), kerubi, serafi (111). — Grgur Vel. dijeli anđele u devet zborova ovako: anđeli, arkanđeli, sile, vlasti, poglavarstva, gospodstva, prijestolja, kerubi i serafi (112). — Sofronije Damašćanski († 638), jeruzalemski patrijarha, ovako ih reda: serafi, kerubi, prijestolja, gospodarstva, vlasti, sile, poglavarstva. Zatim navodi Mihaela, vođu svete vojske i Gabrijela, te ostale anđele i arkanđele (113). — Hugo Viktorin ovako ih raspoređuje: serafi, kerubi, prijestolja, gospodstva, vlasti, poglavarstva, sile, arhanđeli, anđeli (114).

Konačno je najopćenitije prihvaćena razredba, koju je učinio Ps.-Dionizije, naime: serafi, kerubi, prijestolja (prva hierarhija), gospodstva, sile, vlasti (druga hierarhija), poglavarstva, arkanđeli, anđeli (treća hierarhija) (115).

(110) Isp. S. th. I. q. 108 a. 21.
(111) In Gen. hom. 4 n. 5; MG. 53, 44.
(112) In Evang. l. 2 hom. 34 n. 7 sl.; MG. 76, 1249.
(113) Orat. 6 Encom. sanct. ang.; MG. 87, 3316.
(114) Summa Sent. tr. 2, c. 5; Isp. ML. 176, 95.
(115) De coel. hier. c. 6, § 2; Isp. MG. 3, 200 sq.

Iz navedenog je očito, da su kod svih auktora stalna tri viša reda i dva niža, dok su srednji redovi kod različitih auktora na različitim mjestima.

2. — **Službe pojedinih anđeoskih redova prema Grguru Vel.**
Prema Grguru Vel. službe su anđela ove:
a) U prvoj hierarhiji, kojoj je osobita odlika promatranje Boga: Serafi (prema hebr. korjenu riječ označuje onog, koji gori ognjem) su čete čistih anđela, koje zbog osobite blizine Božje gore prema Bogu neprispodobivom ljubavi (savršeno prianjanje uz konačni cilj). Kerubi odlikuju se osobitim znanjem Božjih tajni (savršeno poznavanje cilja). Prijestolja su čete, koje su uz Boga, kad sudi. Oni su u takvoj milosti pred Bogom, da po njima izdaje svoje odluke.
b) U drugoj hierarhiji, koja sudjeluje u upravi svijeta, jesu: gospodstva (dominationes). To su oni anđeli, koji se odlikuju zasebnom divnom moći tako, da im se niži moraju pokoravati i izvršiti ono, što oni nalažu. Zatim poglavarstva (principatus). Tako se zovu anđeli, koji su neposredno o onom, što treba učiniti, poučeni od višeg anđeoskog reda (gospodstva, dominationes) te to raspoređuju nižim anđelima svoga reda. Oni dakle na neki način započinju djelovanje, koje treba izvršiti te tako u ispunjavanju Božjih službi prednjače. Zato su oni prvaci, knezovi (principes). Konačno vlasti (potestates) imadu tu odliku pred ostalima, da su njihovoj vlasti pokorne protivne sile tako, te ne mogu onako napastovati čovjeka, kako bi htjele.
c) U trećoj hierarhiji, kojoj je posebna dužnost izvršivati odluke Božje, jesu: Sile (virtutes). Tako se zovu oni dusi, po kojima se znakovi i čudesa zbivaju češće. Arkanđeli navještuju i posreduju u većim stvarima, a anđeli u manjim.

3. — **Značenje imena anđeoskih redova prema Ps.-Dioniziju.**
a) Ime anđeo jest doduše zajedničko svim nebeskim duhovima, ali je najnižem anđeoskom redu kao vlastito (quasi proprium). Razlog je tome ovaj: svi su nebeski dusi otkrivači, objavitelji, glasnici božanskih stvari, što baš znači riječ anđeo. No viši anđeli imadu neko odličje u ovom otkrivanju (excellentia in manifestatione). Najniži pak anđeo ne dodaje nikakvog odličja ili izvrsnosti k zajedničkom očitovanju ili objavljivanju. Stoga se i nazivlje prema ovom jednostavnom oglašivanju ili objavljivanju. T. j. zove se glasnik ili anđeo naprosto tako, te imade kao vlastito upravo ono ime, koje označuje ovo jednostavno objavljivanje. Može se također reći, da se najniži red duhova napose zove red anđela (ordo angelorum) zato, jer nam oni božanske stvari neposredno javljaju.

b) Ime sila (virtus) može se uzeti dvostruko. Ponajprije kao nešto, što je u sredini između biti i djelovanja, po čemu se dakle izvodi djelovanje. U tom smislu mogu svi nebeski dusi zvati sile, kao što se svi nazivlju duhovne biti. Može se nadalje uzeti tako, da označuje neku jaču snagu. Sila uzeta tako jest ime, koje označuje jedan određeni anđeoski red. Stoga čitamo, da ime sila označuje neku neslomivu jakost i srčanost, hrabrost u prihvaćanju božanskih djelovanja, koja na njih spadaju. Stoga se imenom sila označuje i kaže,

da se anđeli onog posebnog reda, koji se tako naziva, prihvaćaju bez ikakvog straha (što spada na hrabrost duha) božanskih stvari, koje na njih spadaju.

c) Ime dominatio (gospodstvo) katkad se pridijeva i Bogu. U svojoj punini to je ime vlastito Bogu. No prikladno, shodno pridjeva se to ime i anđelima, u koliko su dionici Božjeg gospodstva, jednako, kao što im se i pridjeva ime virtus, sila, jer ono označuje dioništvo na božanskoj sili. No to se ime uzima i kao vlastito u odnosu prema drugim redovima. Kao takvo ime gospodstvo označuje troje: Ponajprije neku slobodu od službeništva i podložništva, u kojem se nalazi puk, i od tiranskog pritiska, pod kojim su katkad i odličnici. Nadalje znači to ime neko strogo i nepokretljivo upravljanje, koje se niti ulaguje nižima niti za volju viših pritište niže. Konačno označuje težnju i dioništvo na istinitom gospodstvu, koje je u Bogu.

d) Imena: vlasti (potestates), poglavarstva (principatus) označuju upravljanje, kao i ime gospodstvo (dominatio), no ne na jednaki način. Zato vlasti i poglavarstvo označuju dva posebna reda. Na onog naime koji je poglavar spada, da zapovijeda nad onim, što se imade raditi ili izvesti. Ime pak vlast (potestas) označuje neko određivanje i razređivanje tako, da na red vlasti ili moći spada određivati, što podložnici treba da izvrše. Imati pak poglavarstvo (principari) znači biti među drugima, ostalima, prvi. Stajati dakle kao prvi u izvršivanju onoga, što je zapovjeđeno.

e) Ime arhanđeo označuje snagom svoga značenja anđele prvake. U tom značenju nije to vlastito ime za koji anđeoski red. Kao anđeoski red arhanđeli se nazivlju oni nebeski duhovi, koji su u sredini između poglavarstva i anđela. Ono naime, što je u sredini, ako se isporedi s jednim skrajnim članom, pričinja se, da je drugi skrajni član, u koliko je dionik naravi ili svojstva obih skrajnih članova. Tako je na pr. mlako u isporedbi prema toplom hladno, a u poredbi prema hladnom toplo. Tako ime arhanđeo kao vlastito ime označuje anđele, koji su u sredini između poglavarstva (principatus) i anđela. S obzirom naime na anđele oni su poglavari (principes), a s obzirom na poglavarstva oni su anđeli. Pa su tako zapravo poglavice anđeli (principes angeli) ili arhanđeli.

f) Ime serafi može se uzeti dvostruko. Uzeto naprosto prema onome, što znači njegov korjen, a on znači žar, koji spada na ljubav, ime seraf zajedničko je svim redovima anđela. No ovdje se to ime uzima za oznaku osobitog žara ili vatre, požara ljubavi. U koliko je dakle to ime vlastito, treba mu značenje protumačiti prema svojstvima ognja, u kojem je toplina izvanredno probuktala (excessus caliditatis). U ognju pak možemo ponajprije promatrati neprekidno gibanje, strujanje prema gore (motus continuus sursum). Time se označuje, da se serafi nepromjenljivo i čvrsto obraćaju prema Bogu. U ognju se nadalje može promatrati aktivna, djelatna snaga (virtus activa), njegova toplina (calidum), koja se u ognju ne nalazi naprosto, nego u nekoj oštrini, jer je oganj u najvećoj mjeri pronicav u svome djelovanju i dosiže do najmanjih stvari. I to tako, da sve, pa i najmanje stvari, obuhvaća snažnim, golemim zamahom. Tim je označeno djelovanje anđela ovog reda, koje oni moćno i snažno vrše na podložne time, što ih pobuđuju na jednaki žar ljubavi te ih kao po

vatri potpuno čiste. Konačno u ognju je svjetlost (claritas). Tim je označeno, da ovakvi anđeli imadu u sebi neugasivo svijetlo i da druge potpuno, savršeno rasvjetljuju.

g) Isto tako ime kerubi, u koliko označuje naprosto znanje, zajedničko je svim redovima. No u koliko označuje posebni red, označuje neku izvanrednu mjeru i puninu znanja. U njima je ta punina, u koliko imadu savršeno gledanje Boga, zatim s obzirom na puninu primanja Božjeg svijetla, nadalje u toliko, što u samom Bogu promatraju ljepotu reda među stvarima, koje potječu od Boga, te konačno u toliko, što oni kao puni ovakve spoznaje nju obilno izlijevaju na druge.

h) Ime prijestolje (thronus) uzeto općenito znači stolicu. Po ovom značenju ime prijestolje zajedničko je svim anđelima, a osobito kerubima i serafima. Za Boga se naime kaže, da tim samim sjedi u razumnoj naravi, što od razumne naravi biva spoznat i ljubljen. No prijestolja (thronus) imadu odličje nad nižim redovima, što razloge Božjih djelovanja (rationes divinorum operum) mogu spoznati neposredno u Bogu. Povrh toga imadu kerubi odličnost znanja, a serafi nadmoćnost ljubavi, žara. Ta se odličja ne nalaze u prijestoljima, premda se odličje prijestolja uključuje u kerubima i serafima. To je naime zajedničko svima, da se izvrsnosti nižeg nalaze sadržane u izvrsnosti višeg, a ne obratno.
Prikladno se i zgodno ime prijestolja tumači u poredbi prema tvarnoj, materijalnoj stolici ili prijestolju, kod kojeg zapažamo četvero. Ponajprije sjedalo ili prijestolje uzdiže se nad zemljom položajem. Tako se anđeoska prijestolja uzdižu do tog stupnja, da neposredno u Bogu spoznavaju razloge stvari. Kod materijalnih sjedala može se nadalje uočiti čvrstoća, koju netko imade, kad na njima čvrsto sjedi. Anđeli pak bivaju učvršćeni po onome, koji sjedi, a to je Bog. Nadalje prijestolje, sjedalo prima sjedioca, koji po sjedalu može biti nošen. Anđeoska prijestolja pak primaju Boga u sebe same te ga na neki način nose k nižima. Konačno stolica, prijestolje tako je izgrađeno ili oblikovano, da je s jedne strane otvoreno, da primi sjedioca. Tako je i red anđeoskih prijestolja svojom spremnošću otvoren, da primi Boga i da mu služi.

I ova i druga označivanja djelovanja i službi pojedinih anđeoskih redova jesu duhovito naučavanje pojedinih otaca i bogoslova, no treba istaknuti, da se u navedenom pitanju ne može ustvrditi ništa sigurno.

4. — Da li se razlika u hierarhiji i anđeoskim redovima osniva na naravi, ili je ona dar milosti Božje?

U ovom pitanju postoje dva mišljenja.

a) Prvo je mišljenje onih, koji drže, da su svi anđeli po naravi jednaki. Po tom mišljenju dio-

ba na hijerarhije i redove imade temelj samo na svrhunaravnim odlikama. Prema veličini milosti, koja ovisi o anđeoskim zaslugama, ovisi njihova hierarhija, red i služba. Ovako su mislili mnogi. Tako Klement Aleks. (116), Origen (117), Didim Aleks. (118), Bazilije (119), Jeronim (120), Ps.-Dionizije (121), Maksim (122) tvrde, da je mišljenje Crkve u ono doba bilo, da su svi anđeli po naravi jednaki. Grgur Naz. (123) i sv. Augustin (124) u ovoj stvari nemaju određenog mišljenja.

b) Drugo je mišljenje sv. Tome i gotovo sviju skolastika, a uči dvoje:

α) Anđeli se mogu ponajprije promatrati s obzirom na svoj naravni cilj, do kojeg mogu doći svojim naravnim moćima i sposobnostima. Time u vezi ovo mišljenje uči, da se pojedini redovi već od časa stvaranja razlikuju jedni od drugih naravnim darovima i moćima, po kojima mogu Boga spoznati i ljubiti naravnom spoznajom i ljubavi.

β) Anđeoske sposobnosti mogu se nadalje promatrati u odnosu prema svrhunaravnom njihovu cilju, t. j. neposrednom gledanju i uživanju Boga, do kojeg se može doći samo po milosti. U tom obziru uče zastupnici ovog mišljenja, da su anđelima predani dobrohotni svrhunaravni darovi Božji prema njihovoj naravnoj sposobnosti ili spremnosti (dispoziciji). U različitim naime redovima postoje različiti, drugi naravni darovi, koji ih čine prikladnima, sposobnima ili spremnima za svrhunaravni cilj. Dosljedno različiti su i svrhunaravni darovi, koji ovakvoj savršenosti, vrsnoći i sposobnosti odgovaraju. Razlika dakle među anđeoskim redovima, kakvi nam se ukazuju sada u vršenju svrhunaravnih služ-

(116) Isp. B. Le Nourry, In Clem. Alex. d. 2; MG. 9, 1151.
(117) Περὶ ἀρχῶν 1, 8, 2; MG. 11, 176.
(118) De Spir. S. 13; MG. 39, 1046.
(119) C. Eunom. 3, 1; MG. 29, 656.
(120) In epist ad Eph. 1, 1, 21; ML. 26, 491.
(121) De coel. hierar. 3. § 1; MG. 3, 164.
(122) Schol. in lib. de coel. hier. 5; MG. 4, 60
(123) Orat 40, 5; MG. 36, 364.
(124) Contra priscill. et orig. 11, 14; ML. 42, 678.

bi, nema sav svoj izvor samo u naravi, nego se ta razlika potpuno i završno (completive) izgrađuje darivanjem svrhunaravnih darova. Ali ta razlika imade ipak korjen u naravi (dispositive), jer u njoj već od časa stvaranja postoji spremnost i sposobnost za primanje određenih svrhunaravnih darova tako, da se određeni svrhunaravni darovi daju prema određenoj sposobnosti.

5. — Da li će anđeoski redovi ostati iza sudnjeg dana?

Kod anđeoskih redova moramo imati pred očima dvoje: razliku u stupnjevima (distinctio graduum) i vršenje službe (exsecutio officiorum).

Razlika u stupnjevima kod anđela postoji s obzirom na milost i narav. Izvršivanje pak dužnosti u vezi je s činima, koji su pojedinim anđeoskim redovima vlastiti, a odnose se ili na druge anđele ili na ljude.

Budući da se razlika po naravi među anđelima ne može uništiti, osim da se uništi sama narav, i budući da će razlika u slavi biti među anđelima uvijek, jer se ona temelji na prethodnoj zasluzi, očito je, da će i iza sudnjeg dana ostati anđeoski redovi s obzirom na svoje stupnjeve.

No, jer iza sudnjeg dana ne će više trebati razumno stvorenje privoditi k cilju, stoga će izvršivanje anđeoske službe prestati, u koliko se ona odnosi na drugog, da ga privede k cilju. No anđeoske službe ostat će ipak i tada u toliko, u koliko je to u skladu s postignutim ciljem. Primjer je zato u vojničkim redovima, gdje iza stečene pobjede prestaju službe, u koliko su vezane uz borbu, ali ostanu, u koliko su vlastite i svojstvene pobjedi i triumfu. U tom smislu sv. Pavao pišući Korinćanima kaže, da će svršetak biti, kad Krist »preda kraljevstvo Bogu i Ocu, kad uništi svako poglavarstvo i svaku vlast i silu« (1 Kor 15, 24). Te riječi ne znače, da će iza sudnjeg dana, bilo spomenuti redovi, bilo koji drugi biti naprosto uništeni, nego samo u toliko, u koliko vrše službu privoditi druge k cilju. Kad je cilj postignut, nije više nužno težiti k cilju. Taj je smisao očit iz samih Pavlovih riječi: »Kad preda kraljevstvo Bogu i Ocu«, t. j. kad privede vjerne, da uživaju samog Boga.

No i ako iza sudnjeg dana prestaje anđeoska služba s obzirom na privođenje ljudi k cilju, ostaje ona ipak i prema anđelima i prema ljudima s obzirom na duhovno rasvijetljivanje.

Iza sudnjeg dana naime ne će doduše ni anđeli ni ljudi napredovati u spoznaji novih stvari, te stoga ne će niži anđeli tako biti prosvijetljivani od viših, da od njih steknu nove spoznaje i prema tome, da po njima budu čišćeni od neznanja. No i niži anđeli i ljudi trebat će, po mišljenju sv. Tome, uvijek prosvijetljenje viših anđela u svrhu uzdržanja i uščuvanja znanja, koje već imadu, a ne crpe ga iz samog gledanja Boga.

6. — **Mogu li ljudi biti primljeni u anđeoske redove?**

Između anđela i ljudi ili ljudskih duša bitna je razlika po naravi. Stoga gornje pitanje imade samo taj smisao, da li ljudi mogu biti uzvišeni u anđeoske redove s obzirom na stupanj milosti.
S obzirom na milost razlika je između anđela i ljudi ta, što je anđelima, kao što ćemo vidjeti, dana mjera milosti prema stupnju njihove naravne savršenosti, a kod ljudi stupanj milosti nipošto ne zavisi o naravnim sposobnostima, nego posvema i samo o dobrohotnosti i darežljivosti Božjoj.

Iz toga slijedi, da anđeli iz niže hierarhije ne mogu biti p r e n e š e n i u srednju ili najvišu hierarhiju, dok se ljudi, makar su njihove naravne sposobnosti u biti n e p r o m j e n l j i v e, mogu popeti prema darovima primljene milosti i do najvišeg anđeoskog reda. Služeći se naime darovima milosti ljudi mogu zaslužiti toliki stupanj slave, da su izjednačeni anđelima s obzirom na pojedine njihove stupnjeve. To pak znači, da čovjek može biti pridignut i uzet među anđeoske redove. Zato sv. Toma drži, da svi sveti ljudi bivaju prema visini svojih zasluga uzeti bilo u viši bilo u niži anđeoski kor.

Što više, čovjek može po dobroti Božjoj primiti toliko milosti, da bude uzdignut nad sve anđeoske korove ili redove, kao što to Crkva uči za bl. Djevicu Mariju, o kojoj pjeva: »Uzvišena si, sveta Bogorodice, nad sve korove anđeoske, do nebeskih kraljevstva«. Zato ona sama za sebe čini posebni red ili kor, bitno različit od drugih.

No odatle bi bilo krivo zaključiti, da ljudi mogu preuzeti i dužnosti anđeoskih redova, kao što su: čuvati ljude, činiti čudesa, odbijati đavle i t. d. Anđeli su naime po naravi posrednici između Boga i ljudi i zato su samo oni određeni, da vrše službu u upravljanju ljudima i tjelesnim svijetom. Sveti pak ljudi i iza smrti imadu s nama jednaku narav. Stoga oni po općenitom zakonu ne upravljaju ljudskim stvarima niti su umiješani u stvari života. Samo posebnom Božjom odredbom dopušteno je katkad nekim svetim ljudima, bilo živim, bilo mrtvima, da vrše ovakve službe, bilo da čine čudesa, bilo da odvraćaju đavle.

7. — **Kako nerazumna djeca mogu iza krsta biti primljena u anđeoske redove?**

Često se krštenu djecu ubraja među anđele. Budući da nerazumna djeca ne mogu po krštenju dobiti jedno više, a drugo manje milosti, ne može se reći, da bi djeca bila smještena u kakve anđeoske redove. Raspodjela u redove ovisi o zaslugama svakog pojedinca. Ne čini se stoga pravo, da bi Bog djecu, koja su vječni život zadobila bez ikakve svoje zasluge, izjednačio s onima, koji su se borili bilo na nebu bilo na zemlji. Zato bogoslovi uče, da djeca u nebeskoj domovini nijesu u nekom anđeoskom redu, nego ispod najnižeg anđela, zauzimajući na neki način predvorje nebeskog Jeruzalema ili kao podnožje nogu nebesnika.

8. — **Da li među vragovima postoji neko razređenje ili redovi?**

Redove među anđelima možemo promatrati u dvostrukom obziru: prema naravnim savršenostima i prema stupnjevima milosti. U koliko ih pak promatramo prema stupnju milosti, možemo ih opet promatrati prema stupnju milosti, dok su još bili u stanju kušnje i zasluga (status merendi, status gratiae imperfectae) ili prema stupnju slave, koji su služeći se milošću postigli (status gloriae, status gratiae consumatae).

Posve je očito, da đavli, niti su bili, niti će ikad biti u redovima, u koliko o anđeoskim redovima govorimo u nebeskoj slavi. No đavli su odmah iza stvaranja bili u anđeoskim redovima, jer su tada još imali milost, koja im je bila dana prema naravnim sposobnostima. Dakako, izgubivši milost, đavli su iz tih redova ispali. U koliko pak govorimo o redovima prema naravskim sposobnostima, treba reći, da su đavli i sada u anđeoskim redovima, jer su svoje naravne sposobnosti, koje su bile temelj anđeoskih redova i raspoređenja, i iza pada zadržali. U navedenom smislu treba shvatiti riječi ap. Pavla: »Jer sam uvjeren, da.... ni anđeli ni poglavarstva.... ni sile.... ne mogu nas rastaviti od ljubavi Božje« (Rim 8, 38—39). Rastavljati od Boga nije

djelo dobrih nego zlih anđela. Dakle redovi, koje je nabrojio sv. Pavao spadaju među zle duhove (125).

S ovim su u skladu i ove Pavlove riječi: »Jer naša borba nije protiv krvi i tijela, nego protiv poglavarstva, protiv vlasti (adversus principes et potestates), protiv svjetskih ravnatelja tame ove, protiv duhova pakosti u uzdušnim visinama« (Ef 6, 12). I opet: »I oplijenio je (Bog) poglavarstva i vlasti te ih otvoreno osramotio, pobjeđujući ih u njemu (Kristu)« (Kol 2, 15). Te konačno: »Zbacio sam te s Božjeg brda i oborio te, o kerubine, što zakriljuješ, iz kamenja gorućeg« (Ez 28, 16).

No ovdje treba nešto pripomenuti: Budući da su đavli ispali iz pojedinih anđeoskih redova, mogla bi im se apsolutno govoreći pridijevati imena svih tih redova. No ipak nije običaj, da im sv. Pismo pridijeva imena: serafi, prijestolja, gospodstva i to s razloga, što ova imena po svome značenju izriču vlastitost, koja se protivi grijehu. Riječ serafi naime po korjenu znači žar ljubavi, prijestolja mjesto stanovanja Božjeg, a gospodstvo neovisnost, slobodu, koja je vlastita djeci Božjoj. Kako se dakle ta imena direktno protive grijehu, Sv. Pismo ih ne pridijeva palim anđelima.

Sv. Toma, I. q. 108 a. 1; Petavius, De Ang l. 2 c. 1; Billuart, De Ang. diss. 1 a. 5; Suarez, De Ang. l. 1 c. 12; Pseudo-Dionysius, De coel. hier. c. 7—9; Beraza, N. dj. 198—207; Ch. Pesch, III. 247—249; Lercher, II. 447—448; Pohle-Gierens, I. 497—498; Lahousse, N. dj. 712—718; Lepicier, II. 44 sl.

§ 31. O VRSNOJ RAZLICI MEĐU ANĐELIMA

Vrsta u užem i vlastitom smislu označuje potpunu bit nekog bića. Ako se anđeli vrsno razlikuju, onda to znači, da jedan pred drugim imade razum bitno različan, kao što su među sobom bitno različni razum Božji, anđeoski i ljudski. Uzevši bit u njezinom vlastitom, užem smislu, postoji trostruko mišljenje s obzirom na vrsnu razliku anđela:

(125) Može se doduše reći, kako veli sv. Ivan Krizostom, i to, da sv. Pavao u navedenom mjestu u zanosu ili emfazi hoće da istakne, kako bi na neki način bilo lakše i anđele, dakako dobre, navesti na grijeh, nego njega odijeliti od ljubavi Kristove.

1. — **Prvo mišljenje drži, da su svi anđeli jedne vrste na isti način, kao što su svi ljudi jedne čovječje vrste.** Razlika je među anđelima u akcidentalnim, nebitnim savršenostima.

Tako drže Toledo (126), Palmieri (127), koji uopće sumnja, da bi Bog mogao stvoriti više vrsta anđela. Razlog je u tome, što po njegovu mišljenju u jednostavnoj naravi mogu postojati razlike samo po stupnjevima. On to ovako dokazuje: »I uistinu je nevjerojatno, da Bog ne bi mogao stvoriti drugog anđela, koji bi po biti bio jednake savršenosti kao sv. Gabrijel. Stoga treba držati, da ne postoji nikakav razlog, koji bi dokazao, da se pojedini anđeli vrstom razlikuju od svih drugih. Što više, treba sumnjati, da li je među njima ova vrsna razlika moguća. Trebalo bi naime, da se u nekima nalaze neka bitna obilježja, kojih drugi ne bi imali; kao što je u čovjeku razumnost, koje nema životinja. No u čistim razumnim bićima ne može se zamisliti druga razlika osim veće ili manje sile u spoznaji i dosljedno u htijenju i djelovanju. No ova razlika ne unosi različite biljege (notae), nego samo različite stupnjeve savršenosti«.

Malo dalje opet kaže: »Onu razliku (u stupnju savršenosti) preporučuje: 1° veća ljepota reda, koja bi u tolikom mnoštvu nastala iz različitih stupnjeva; 2° analogija iz drugih stvorenja, u kojima je Bog i među jednom vrsti porazdijelio različite stupnjeve savršenosti.

2. — **Drugo mišljenje drži, da postoji više vrsti anđela, vjerojatno toliko, koliko imade redova, a u pojedinim vrstama više pojedinki.** Prema tome anđeli jednog reda veoma se razlikuju od anđela drugog reda. Tako Petar Lombardo (128), Bonaventura (129), Aleks. Haleški (130), Biel (131), Tournely (132) i Suarez (133).

Na pr. sv. Bonaventura: »Neki rekoše, da je među anđelima osobna razlika, ali nikad samo osobna. Što više, da je tamo toliko vrsti, koliko pojedinki... No ne čini se razložno, da među duhovima

(126) In 1 q. 5 a. 4.
(127) De creat. th. 26 pg 234.
(128) Sent. l. 2 dist. 3 n. 2 sl.
(129) In 2 dist. 3. p. 1 a. 2 q. 1.
(130) In 2 q. 20. membr. 6 a 1 sq.
(131) In 2 dist. 3 q. 1.
(132) Prael. theol. t. 2. De ang. q. 2 a. 3.
(133) De angel. l. 1, c. 12, n. 4 sl.

nijedan ne bi s drugim bio dionik u posebnoj naravi. Kao što je naime poznato, mnogi su anđeli određeni za istu službu te se čini, da imadu zajedničko isto djelovanje. No nama, ni po pismu, ni po izjavama otaca, ni po službama nije poznata tolika razlika. Stoga se ne čini drugo, nego samo naslućivanje ili predmnijevanje to kazati (naime, da je toliko vrsta, koliko pojedinki), pogotovo kad nemamo pri ruci ni jedan prinudni razlog« (In 2 dist. 3 p. 1 a. 2 q. 1).

T o u r n e l y izvodi ove zaključke: »Sigurno je, da može postojati više anđeoskih vrsta« — »Sigurno se također čini, da je moguće, da pod jednom vrsti bude više anđela jedne i iste vrsti« — »Vjerojatnije je također, da se svi anđeli ne razlikuju po vrsti, nego da ih je mnogo iste vrsti, a samo su brojem različni« (Prael. theol. t. 2, De ang. q. 2 a. 3).

S t r u g g l dokazuje ove zasade: »Ne samo po apsolutnoj Božjoj moći, nego također po naravi mogu biti proizvedeni mnogi posve slični anđeli, koji su unutar jedne najniže vrsti različni samo brojem« — »Među anđelima postoji uistinu vrsna razlika i stoga nijesu svi iste vrsti« — »Među nekim je anđelima uistinu samo brojčana razlika, te se stoga svi anđeli ne razlikuju po vrsti« (Isp. Theol. univ. p. 1, t. 3, d. 1, q. 3, a. 1 sl.).

Slično zaključuje i S u a r e z: »Bog može stvoriti anđele, koji se razlikuju po vrsti« — »Vjerojatnije je, da među anđelima postoji različnost vrsta« (De angel. l. 1, c. 12, n. 4 sl.) — »Konačno, pretpostavivši mogućnost ove bitne različnosti među anđelima, mnogo je više primjereno ljepoti svemira i dosljedno također redu Božje mudrosti, da su anđeli bili stvoreni u velikoj različnosti vrste« (N. dj. n. 6). Iz toga slijedi, da S u a r e z uči, da imade mnogo anđeoskih vrsta, no ipak ne toliko, koliko imade pojedinki.

3. — **Treće je mišljenje sv. Tome i tomista, a uči, da je svaki anđeo za sebe anđeoska vrsta tako, da u jednoj vrsti ne može postojati nego samo jedan individuum ili toliko je vrsti, koliko je anđela.** Ovo mišljenje nalazi svoj razlog u tome, što anđeli ne bi mogli biti zasebne pojedinke, kad svaki ne bi bio posebna vrsta. Zastupnici naime ovog mišljenja kažu, da se bića iste vrste razlikuju među sobom brojem samo po određenoj materiji, odakle slijedi logički posljedak, da se bića, kod kojih nema materije, koja bi ih brojčano dijelila, razlikuju među sobom po vrsti.

S v. T o m a svoje mišljenje ovako obrazlaže: »Ako dakle anđeli nijesu sastavljeni iz materije i forme, kao što je gore rečeno (a. 2), slijedi, da je nemoguće, da postoje dva anđela jedne vrste; kao što bi također bilo nemoguće reći, da bi postojalo više odijeljenih bjelina ili više čovještva, jer bjelina nema više, osim u koliko bivstvuju u više supstancija (I. q. 50 a. 4). — »No ako je anđeo jednostavna forma, odijeljena od materije, nemoguće je također pomisliti, da imade više anđela jedne vrsti, jer svaka forma (lik), bila kako tvarna i niska, ako je uzmemo, da je odijeljena bilo po bivstvovanju bilo u našem mišljenju, ne ostaje, nego samo jedna u jednoj vrsti. Ako se naime poima bjelina, koja bivstvuje bez ikakvog subjekta, ne će biti moguće postaviti više bjelina — a slično, kad bi postojalo odijeljeno čovještvo, ne bi bilo nego samo jedno« (De spir. creat. a. 8). Glavni dokaz s v. T o m e kaže dakle ovo:

Svako biće dolazi u neku vrstu bića po svojoj specifičnoj ili vrsnoj formi. Ako dakle ova forma objektivno, u redu bića, ne bivstvuje tako, da bi bila primljena u neki subjekt, nego po svojoj biti sama u sebi, očito je, da ne može biti nego samo jedna forma u jednoj vrsti. Umnoženje naime neke forme na brojem više pojedinki može se zbiti samo tada, kad takva forma nije ni u jednom individuumu čitavom svojom savršenosti, ili što je isto, kad forma ne bivstvuje u sebi, nego u nekom subjektu, koji biva njezinim dionikom. Odatle je očito, da više pojedinki u jednoj vrsti može biti samo među bićima, koja su sastavljena iz materije i forme.

K o j e j e m i š l j e n j e i s p r a v n o, n i j e p o s v e s i g u r n o. T o j e j e d i n o p o s v e s i g u r n o, d a a n đ e l i n e č i n e k a o l j u d i j e d n u v r s t u t o l i k o, u k o l i k o b i p r o i z l a z i l i i z j e d n o g z a j e d n i č k o g r o d i t e l j a, j e r j e s v a k i a n đ e o o d B o g a n e p o s r e d n o, p o j e d i n a č n o s t v o r e n. Ovdje je na mjestu riječ s v. A u g u s t i n a: »Da jesu dakle prijestolja, gospodstva, knezovi i sile u nebeskim krasotama: najtvrđe vjerujem; i da se međusobno nešto razlikuju, nedvojbenom vjerom držim; no . . . što je to i u čemu se međusobno razlikuju, ne znam . . .« (Con. priscill. et orig. 11, 14; ML. 42, 678).

4. — **No premda ne postoji posvemašnja sigurnost ni za koje od prije navedenih mišljenja, ipak se čini najvjerojatnije drugo, da naime postoji više anđeoskih vrsta (možda koliko redova), a u pojedinoj vrsti više pojedinki. Postavljamo dakle kao vjerojatnije ove dvije**

tvrdnje: 1. U anđelima postoji više vrsta. 2. U anđelima svaki pojedinac nije svoja vrsta.

a) U anđelima postoji više vrsta.

To dokazujemo ovako:

Ako je moguće, da među anđelima postoji više vrsta, onda te vrste moramo i dopustiti.
Ovaj je zaključak opravdan iz slijedećih razloga:

α) Mnoga se mjesta Sv. Pisma i otaca, koja govore o razlici među anđeoskim redovima, mnogo prikladnije i bolje tumače, ako se pretpostavi, da je među anđeoskim redovima vrsna razlika. β) Različita imena, službe i časti bolje se shvaćaju, ako se pretpostavi, da one pripadaju vrsno različitim dusima. γ) Sv. oci govore, da je Lucifer bio savršeniji od drugih, ne samo po milosti, nego i po naravi. δ) Ljepota i sklad svemira, te dosljedno red Božje providnosti traže, kao što je to u nižim stupnjevima bitka, da tako i u najvišem stupnju postoji začudna različnost vrsta.
Da je pak moguće, da postoji više anđeoskih vrsta, zaključujemo iz ovih činjenica: α) Oci i skolastici smatraju to dokazanim; β) anđeoska narav, jer je ograničena, biva na ograničeni način dionik razumske Božje savršenosti. Dakle druga, bitno savršenija, razumska savršenost čini se mogućom. γ) Anđeoska jednostavnost ne priječi, da ne bude više anđeoskih vrsta, jer ta jednostavnost nije takva, da ne bi dopuštala sastav iz supstancije i akcidenta, iz biti i bivstvovanja, iz naravi i osobe, a stoga još prije metafizičkog sastava iz roda i vrste.
Budući dakle, da s jedne strane postoji mogućnost, da među anđelima bude više vrsta, a s druge strane gore navedeni razlozi iz Sv. Pisma, otaca i razuma traže, da ta različnost postoji, opravdano se zaključuje, da među anđelima uistinu postoji vrsna razlika.

b) Svaki pojedinac među anđelima nije vrsta.
Ne može se dopustiti toliko anđeoskih vrsta, koliko imade pojedinki, ako više anđela može biti u jednoj vrsti i ako za tu tvrdnju imademo oslon u Sv. Pismu i tradiciji. No istina je jedno i drugo.

α) Ponajprije čini se posve istinitim, da više anđela može biti u jednoj vrsti.
Nevjerojatno je naime, da Bog ne bi mogao stvoriti drugog anđela, koji bi s obzirom na savršenost svoje biti bio jednak na pr. anđelu Rafaelu. Ili da Bog ne bi na pr. mogao uništiti Rafaela te iza toga stvoriti anđela posve jednakih savršenosti. Ako pak pod jednom anđeoskom vrstom može biti više pojedinki, onda nema nikakvog ozbiljnog razloga ustvrditi, da je u svakoj vrsti uistinu samo jedna pojedinka, jedan anđeo.

Po sv. Tomi neosnovanost postavljene tvrdnje rađa se, kao što smo vidjeli, odatle, što anđeli nijesu sastavljeni iz materije i forme, nego su oni forme po biti jednostavne (essentialiter simplices) i u sebi samostojne (in se subsistentes). No forma po biti jednostavna i u sebi samostojna imade u sebi sadržanu, i to kao sa sobom istovjetnu, svaku savršenost, koja je sadržana pod pojmom takve forme. Dakle nemoguće je i pomisliti, da imade više anđela iste vrste, kao što je nemoguće, da postoji više bjelina, ako zamislimo bjelinu, koja bivstvuje bez ikakvog subjekta.

Na to opravdano odgovaraju: Forma, koja je po biti jednostavna (essentialiter simplex) i bivstvuje za sebe (in se subsistens), imade u sebi sadržanu po istovjetnosti sa sobom svu savršenost, koju forma znači, onda, ako je ta forma o sebi, nestvorena, kao što je Božji bitak. No ako je ta forma stvorena, i samo neko dioništvo nestvorene forme, onda ona imade svu savršenost svoje vrste samo intenzivno, ali ne ekstenzivno. To jest, ona nosi u sebi sve bitne oznake, biljege i savršenosti svoje vrsti, ali nema i ne obuhvata savršenost čitave vrsti u tom smislu, da bi posjedovala sve individualne predikate, kojih su nosioci pojedinke tako, da pojedinke ne bi mogle bivstvovati.

b) Tvrdnja, da u jednoj anđeoskoj vrsti imade više pojedinki, imade oslon i u Sv. Pismu i u tradiciji.

U Sv. Pismu naime i tradiciji često se anđelima istog reda pridijevaju ista imena, ista čast, iste službe i isto djelovanje. No sve to opravdano pretpostavlja, da se pod pojedinom anđeoskom vrsno različitom naravi nalazi više pojedinki.

Slijedi dakle, da kod anđela svaki pojedince nije svoja vrsta.

Sv. Toma, I. q. 50 a. 4; Suarez, De Ang. l. 1 c. 12; Billuart, De Ang. diss. 1 a. 5; Schell, Kathol. Dogmatik, t. 2 s. 184 sl.; Boyer, N. dj. 499; Beraza, N. dj. 207—214; H. Mazzella, De Deo creante 1, s 297; Lepicier, De angelis I. 31-38; L. Janssens, De Deo creatore et de angelis, 501—522.

POGLAVLJE IV.: O SVOJSTVIMA I MOĆI ANĐELA

Dokazavši opstojnost anđela, iznijevši u čemu stoji njihova razlika i bit, izložit ćemo njihova svojstva. Budući da do spoznaje svojstava nekog bića dolazimo po spoznaji njegovih čina, očito je, da u anđelu treba razlikovati trostruko svojstvo ili moć: t. j. spoznaju, htijenje i moć djelovanja (facultas exsequendi), jer u anđelima postoje čini, koji iz ovih moći izlaze. Progovorit ćemo o svakom svojstvu napose.

A) O ANĐEOSKOM RAZUMU

Govoreći o anđeoskom razumu razmotrit ćemo ponajprije samu anđeosku spoznajnu moć u sebi, a zatim odrediti sredstvo, način i predmet anđeoske spoznaje.

§ 32. ANĐEOSKO SPOZNAVANJE NIJE ISTO S NJEGOVOM BITI, NITI U ANĐELIMA MOŽEMO RAZLIKOVATI TVORNI I TRPNI UM

Nema nikakve dvojbe, da anđeli posjeduju spoznajnu moć. Ona naime neposredno proističe iz njihove duhovnosti. O toj moći postavljamo ove tvrdnje:

1. — **Anđeoska spoznaja nije sama njihova supstancija ili bit.** Za to navodimo ove razloge:

a) Spoznavanje jest djelovanje ili čin spoznajne moći... Prema tome samo spoznavanje onoga bića jest njegova supstancija, koje je čisti čin, u kojem nema i ne može biti prelaza iz moći u čin. No takva savršenost pripada samo Bogu, kao biću neograničenom i najsavršenijem, biću o sebi.

b) Nadalje: Svaka naravna spoznaja jest ili nešto dobro ili zlo. Za zlu spoznaju ne može se reći, da je ona sama supstancija ili bit anđela. Kad bi naime to stajalo, slijedilo bi, da je anđeo po svojoj supstanciji (substantialiter) nešto zlo, što je krivovjerno. Budući dakle, da spoznaja zloga anđela nije njegova supstancija, slijedi, da zbog jednakog razloga treba reći, da ni spoznaja dobrog anđela nije njegova supstancija.
Drugo je dakle supstancija, koja spoznaje, a drugo njezina spoznaja ili djelovanje. Drugo je, kako kaže sv. Augustin, onaj koji ima, a drugo ono, što ima »kao posuda neku tekućinu, ili tijelo boju, ili zrak

svijetlo ili žegu, ili duša mudrost. Ništa od ovih stvari nije ono, što ima, jer niti je posuda tekućina, niti tijelo boja, niti je zrak svijetlo ili žega, niti je duša mudrost« (De civ. Dei 116, 10, 2; ML. 41, 326). U anđelu dakle treba razlikovati samo spoznavanje (τὸ intellegere) i supstanciju onoga, koji spoznaje, i to ne samo pojmovno nego stvarno. Jer »u onima, u kojima se spoznaja (intellegere) razlikuje od supstancije, spoznaja je čin proizveden od supstancije, kao od tvornog uzroka; no nemoguće je, da je pravi tvorni uzrok stvarno isto sa svojim učinkom; dakle nije (isto) ni spoznavanje sa supstancijom, od koje biva proizvedeno« (Toletus, In 1. q. 54 a. 1).

2. — **U anđeoskoj spoznaji nema ni tvornog ni trpnog ili mogućeg uma** (intellectus agens et possibilis).

a) Tvorni um jest moć, koja od slike, koju je o nekom predmetu preko sjetila stvorila mašta, odlučuje sve materijalne kakvoće i stvara umnu, netvarnu sliku, spoznajni lik, koji pretstavlja samu, golu bit nekog predmeta. Tvorni um pretpostavlja dakle djelovanje mašte, koja preko sjetila stvara sliku predmeta, od koje tvorni um odlučuje pojedinačno i tvarno, te stvara spoznajne likove, koji su nešto općenito i netvarno. Odatle slijedi, da u duši rastavljenoj od tijela tvorni um (intellectus agens) ne može izvršivati svoje zadaće.

Tvorni um može se također definirati kao aktivna moć, koja predmete, koji su samo u mogućnosti, da budu spoznati (remote et in potentia intelligibilia), čini sposobnima, prikladnima, da odmah, sada, zbiljski (proxime et in actu) budu spoznati. Um naš, naime, kao što je poznato, nije sam po sebi određen, da spozna ovaj ili onaj predmet. Da dakle spozna baš ovaj predmet, treba, da ga taj predmet na spoznaju odredi. No predmet sam po sebi ne može neposredno (proxime) odrediti um, da njega spozna, jer on ne može ući u um. To može učiniti samo netvarna slika toga predmeta, koja može ući u um. Predmet dakle čini neposredno (proxime) spoznatljivim netvarna slika, koju je proizveo i iz osjetilne slike odlučio tvorni um (intellectus agens). Tvorni um dakle kao takav, nije spoznajna moć, niti on ni na koji način neposredno ne proizvodi spoznajnog čina, nego samo stvara, proizvodi spoznajne likove, netvarne slike u trpnom umu, koji tim slikama shvaća vanjske predmete.

Razlog dakle, zašto mi u ljudsku dušu postavljamo tvorni um, jest taj, što materijalni predmeti, koje spoznajemo, nijesu u sebi i neposredno spoznatljivi. No to ne vrijedi za anđele. Dva su tomu razloga. Ponajprije anđeli imadu, ili posjeduju slike predmeta, kojih ne trebaju istom sticati, nego su s njima stvoreni. Nadalje oni ne mogu spoznajnih likova odlučivati od osjetilnih slika, jer uopće nemaju ni sjetila ni mašte. Dakle u anđelima nema tvornog uma.

b) Um, kojim razumna duša spoznaje, zove se trpni ili mogući um (intellectus patiens, possibilis). Ne zove se dakako moguć u onom smislu, u kojem se zove moguće biće, koje još nije učinjeno, proizvedeno, jer govorimo o umu, koji već postoji. Zove se moguć, u koliko se promatra kao još neodređen, da spozna ovaj ili onaj predmet, u koliko je dakle u moći, da proizvede ovaj ili onaj spoznajni čin. Naš je um u početku, kad je stvoren, bez ikakve spoznajne slike i spoznaje (tabula rasa), on je samo u čistoj moći, da primi u sebe spoznajni lik i izvede spoznajni čin. Onda pak, kad je primio u sebe spoznajni lik i proizveo spoznajni čin, dijelom je ostvaren, t. j. zbiljski spoznaje (est in actu), a dijelom je u moći, da primi nove spoznajne likove i izvede nove čine. Onda pak, kad imade doduše u sebi spoznajne likove, ali se njima ne služi, kaže se za nj, da imade spremnost za spoznaju, da je intellectus in habitu. U koliko um zamišljamo bez ikakve spoznaje i ikakvih spoznajnih likova, no koje on može steći, zove se naprosto moguć (simpliciter possibilis). U koliko pak zbiljski spoznaje, a u moći je, da primi nove spoznajne likove, ili u koliko se možda s njima ne služi, ali postoji mogućnost ili sposobnost za takvo služenje (intellectus in habitu), um se zove djelomično moguć (possibilis secundum quid).
Iz rečenog slijedi, da u anđelima ne postoji naprosto moguć um (int. simpliciter possibilis), jer anđeoski um nikad nije bio u čistoj moći (in pura potentia) ni s obzirom na spoznajne likove, ni s obzirom na čin spoznaje. To jest u anđelima nije bilo vremena ili časa, kad uistinu, zbiljski ne bi posjedovali spoznajnih likova, i ne bi zbiljski, uistinu spoznavali. Anđeli naime, kako ćemo vidjeti, od prvog časa stvaranja imadu spoznajne likove i od tog istog prvog časa uvijek, zbiljski (actu) nešto spoznaju. No može se za anđeoski um kazati, da je djelomično, u neku ruku, moguć (possibilis sec. quid). U toliko naime, u koliko može primiti nove spoznajne likove i proizvesti novi čin spoznaje. U tom je smislu svaki stvoreni um moguć. No nije

anđeoski um moguć u tom smislu, kao da bi po svojoj naravi (naturaliter) mogao biti samo osposobljen, da spozna (intellectus in habitu), a zbiljski ne bi spoznavao.

Suarez, De angelis l. 2, c. 1; Beraza, N. dj. 238—241; Lercher, II. 449; Lepicier, I. 118; S. Toma, I. q. 54 a. 4.

§ 33. O SREDSTVU ANĐEOSKE SPOZNAJE

Ovdje se pita, da li anđeo za svoju naravnu spoznaju, t. j. za to, da nešto spozna svojim naravnim moćima, treba imati spoznajni lik ili utisnutu sliku (species intelligibilis) u pravom smislu. Ili se možda kod anđela vrši spoznaja tako, da on sve spoznaje po svojoj biti, koja vrši službu ili zadaću spoznajnog lika.
Odgovaramo:

1. — **Anđeo spoznaje sebe po svojoj biti.**

Kad kažemo, da anđeo po svojoj biti spoznaje »sebe«, mislimo, da spoznaje svoju bit, naravnu vlastitost i akcidente, koji su s njome sjedinjeni. »Po svojoj biti« spoznaje, znači, da za spoznaju sebe ne treba nikakvog drugog spoznajnog lika.
Razlog je očit. Sve, što je duhovno, spoznatljivo je po sebi te duševnoj spoznaji najuže i najbliže prisutno. No anđeoska bit, kao čisto duhovna, jest po sebi spoznatljiva i anđeoskom umu najbliža. Ona dakle može po sebi, neposredno, bez ikakve posredne spoznajne slike odrediti um na djelovanje. To isto vrijedi za njezine naravne vlastitosti i akcidente. Slijedi dakle, da anđeo ne treba nikakve spoznajne slike ni svoje biti ni njezinih svojstava i akcidenata, nego po sebi i neposredno, po svojoj biti, bez ikakve posredne slike spoznaje sebe, svoja svojstva i svoje akcidente.
No mogao bi tkogod reći, da je i naša duša jednako duhovna, spoznatljiva, usko prisutna našem umu, tako, da bi ona sama, neposredno mogla odrediti um na spoznaju same sebe, bez ikakve posredne svoje slike, a ipak um naš treba spoznajnu sliku, da spozna dušu. Odgovor: Razlika je u tome, što naš um, dok je u tijelu, ne može ništa spoznati neovisno od osjetilnih slika (phantasma). Sve naime, što spoznaje, spoznaje po spoznajnim slikama, koje su crpene, odlučene iz osjetilnih slika. Budući pak da nam osjetilna slika ništa ne predočuje drukčije, nego na način materijalne stvari, posljedica je to, da naš um u ovom stanju, gdje je povezan s tijelom, ne može

spoznati duše po vlastitoj slici nego po slici uzetoj od drugoga. Razlika dakle između biti ljudske duše i biti anđela jest u tome, što ljudska duša nije tako bliza i tako sjedinjena s ljudskom spoznajom kao bit anđela s anđeoskom spoznajom.

2. — **Ono, što je izvan anđela, ne može anđeo spoznati po svojoj biti.**

Tvrdnju dokazujemo ovako:

a) Anđeoska bit je veoma ograničena te ni formalno ni virtualno ne sadržava u sebi sve ono, na što se anđeoski um može protegnuti. Dosljedno bit anđela ne može dopuniti i odrediti um za stvarnu, zbiljsku spoznaju svega onoga, što anđeoski um može spoznati.

b) Nadalje: potpuni, adekvatni predmet uma jest biće u čitavom svome opsegu. To jest sve, što može postojati, može se i spoznati. No budući da je spoznaja neka sličnost predmeta u umu spoznavaoca, očito je, da anđeo po svojoj biti ne može spoznati sav svoj spoznajni objekt, uzet potpuno, adekvatno, t. j. sve, što je spoznatljivo, osim ako bit anđela imade ili sadržava u sebi sličnost sviju mogućih stvari. No sličnost sviju mogućih stvari može biti samo u neograničenoj naravi. Stvorena pak narav, bila ona kako mu drago savršena, ne može biti i nositi u sebi sličnost sviju mogućih stvari, jer je ona uvijek ograničena na određeni rod i vrstu bića. Očito je dakle, da samo Bog svojom biti može spoznati sva i pojedina spoznatljiva bića. Svaka odijeljena supstancija spoznaje po svojoj naravi savršenom spoznajom samo svoju vrst (134).

3. — **Da anđeo neposredno može spoznati ono, što je izvan njega, potreban mu je spoznajni lik (utisnuta slika, species intelligibilis, species impressa).**

Spoznajni lik, utisnuta slika (species intelligibilis, species impressa) jest ono, što um, koji je po sebi u moći, da spozna ovaj ili onaj predmet, određuje i opredijeljuje, da spozna baš ovaj određeni, a ne drugi predmet. Spoznajni lik ili utisnuta slika tako određuje um na spoznaju, da um odmah pređe u djelovanje, čim je u njoj utisnut spoznajni lik.

Da je anđelu za spoznaju onoga, što je izvan njega, potreban spoznajni lik, očito je.

(134) Sv. T. c. G. l. 2, c. 98.

Stvoreni naime um nije po naravi određen da spozna sve, što je spoznatljivo. Da dakle zbiljski spoznaje ovaj ili onaj predmet, mora za to biti određen. Ovo određenje treba da dođe od predmeta. To je posve jasno, jer um treba da spozna baš ovaj određeni predmet, t. j. da proizvede ne kakav god čin, nego ovaj određeni, pojedinačni čin, koji na duševni, ili netvarni način (intentionaliter repraesentative) sadržava sve one savršenosti, koje predmet sadržava fizički, stvarno, bivstveno (entitative). No nijedan stvoreni um samim sobom ne sadržava ni stvarno (entitative), ni na duševni način (intentionaliter) sve one vrsne ili pojedinačne savršenosti, koje on susljedice (successive) u beskonačnost može spoznavati. Određenje dakle uma na spoznaju treba da na neki način dođe od predmeta. Stoga je općenito prihvaćeno načelo sv. Augustina: »Iz predmeta i moći rađa se spoznaja: Ab objecto et potentia paritur notitia« (135).

Stoga je predmet ili objekt stvorene spoznaje nužno i počelo (principium) spoznaje i ujedno njezin termin. T. j. on određuje (determinat) spoznaju i ujedno je ono, na što se spoznaja odnosi. Sasvim drukčije nego kod Boga, gdje objekt ili predmet Božje spoznaje nije ono, što tu spoznaju određuje, nego samo ono, na što se spoznaja Božja odnosi. No predmet ne može odrediti uma na djelovanje, ako nije na neki način s njime sjedinjen, jer je djelovanje na razmak (in distans) nemoguće i protuslovlje. To sjedinjenje mora biti u samom umu. Za to naime, da životna moć (potentia vitalis), uzmogne na naravni način (naturaliter) izvesti svoj čin, potrebno je, da počelo toga čina, bude iznutra i subjektivno potpuno, a ne manjkavo. Odatle se rodilo načelo: »spoznaja nastaje time, što je spoznato u spoznavaocu — cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente«. No svatko vidi, da imade mnogo predmeta, koji se sami po sebi ne mogu neposredno ujediniti s duhovnom spoznajnom moći. Potrebno je stoga, da se ti predmeti ujedine sa spoznajnom moći posredno, posredstvom naime nečega, što spoznajnu moć na neki način oplodi, te je osposobi, odredi, da sada odmah spoznaje ovaj predmet, a ne drugi. Ono pak, što zastupa ili zamjenjuje predmet kod upotpunjivanja i određivanja uma, zovemo spoznajni lik. Da dakle anđeo direktno spozna predmete izvan sebe, potrebni su mu utisnuti, spoznajni likovi.

(135) De Trin. 9, 12, 13; ML. 42, 970.

4. — **Spoznajne slike ili utisnuti likovi anđeoskom duhu ne istječu iz njihove biti.**

Kajetan, Aureolo, Bannez, Grgur de Valencia i neki drugi drže, da anđeli posjeduju prirođene spoznajne likove, koji kao svojstva ili vlastitosti istječu iz njihove biti. No to ne stoji.

Kad bi naime ovi spoznajni likovi istjecali iz biti anđela, to bi značilo, da bit anđeoska virtualno sadržava u sebi likove sviju spoznatljivih bića, koje anđeo može susljedice uvijek na novo u beskonačnost spoznavati. No to je apsurdno, jer je anđeoska bit ograničena. Spoznajni likovi dakle, kojima anđeo spoznaje stvari izvan sebe, ne istječu iz njegove biti.

Osim toga, kad bi stajalo protivničko mišljenje, ne bismo vidjeli nikakve nužde spoznajnih likova.

Ako su naime spoznajni likovi virtualno sadržani u anđeoskoj biti, kako hoće protivnici, onda je već sama supstancija bez ikakva utjecaja objekta, adekvatni, potpuni uzrok spoznajnih likova, te je ujedno virtualno slična svim stvarima, koje anđeo može naravnim načinom spoznati. Ona bi dakle sama po sebi mogla neposredno utjecati na spoznaju te bi dosljedno uzalud, bez razloga i potrebe, najprije proizvodila spoznajni lik, različit od sebe. Stoga su spoznajni likovi anđelima doduše nešto naravno, u koliko ih anđeoska narav za svoju naravnu spoznaju traži, ali im nijesu naravni tako, da bi se tobože rađali iz same nutrinje njihove naravi.

5. — **Anđeli ne crpe spoznajnih likova iz predmeta, nego su im uliveni od Boga.**

Duns Skot i njegovi učenici općenito uče, da anđeli crpe spoznajne likove iz predmeta posredstvom tvornog uma (mediante intellectu agente). Kao što naime u čovjeku spoznajni likovi nastaju od tvornog uma i osjetilnih slika (phantasma), tako u anđelu nastaju iz tvornog uma i predmeta.

Protiv Skota uče sv. Toma, Suarez i gotovo svi bogoslovi izvan Skotove škole, da anđeli ne crpe spoznajnih likova iz predmeta.

Dokazuju to ovako:

a) Iz Ez 28, 12 sl.: »Ovo kaže Gospodin Bog: Ti si pečat sličnosti; pun mudrosti i savršen ljepotom. Ti si bio kerubin prošireni i zaštitni i postavio sam te na sveto brdo Božje i ti si hodao između sjajnog kamenja. Savršen si bio na putovima tvojima od dana stvaranja tvoga, dok na tebi ne bude nađena krivica«. Prema sv. Augustinu i drugim ocima ove se riječi odnose na Lucifera, koji je predočen u liku tirskog kralja (136). No kad bi Lucifer i ostali anđeli primali spoznajne likove postepeno od vanjskih predmeta, ne bi bili puni mudrosti i savršeni na putovima svojima od dana svojeg stvaranja.

b) Unutarnji razlog. Trostruki je način spoznaje: spoznaja po božanskoj biti, kao uzoru svega spoznatljivoga; po spoznajnim likovima, koji su neposredno dani ili saopćeni duši od božanske biti kao uzora svega spoznatljivoga; te po spoznajnim likovima, koji su crpljeni iz predmeta. Prvi je način najsavršeniji. Štogod je naime izvan Boga, jest na neki način dioništvo savršenosti, koju posjeduje božanska bit i u toliko je nešto, u koliko je odraz božanske savršenosti. Spoznavati na ovaj način pripada dakako samo Bogu. Treći način spoznaje po spoznajnim likovima, odlučenim iz predmeta, jest najnesavršeniji. Kao što je naime spoznajni lik, koji potječe od božanskog uzora, Božje biti, to općenitiji i savršeniji, što se više k njemu približuje, tako je spoznajni lik, koji je crpen od samih stvari tim partikularniji ili to više pojedinačan i nesavršeniji, što bliže obuhvaća samu stvar. Ovaj stoga način spoznavanja vlastit je onom razumnom stvorenju, koje je od sviju najnesavršenije, a to je čovjek. Ne preostaje dakle drugo nego reći, da je drugi način spoznaje, koji je u sredini između oba navedena, vlastit anđelu, kao što je anđeo snagom svoje spoznaje postavljen u sredinu između Boga i čovjeka.

6. — **Spoznajni likovi uliveni su anđelima zajedno sa stvaranjem njihove naravi; oni su im dakle prirođeni** (species congenitae, innatae).

Tako uče općenito svi oni, koji poriču, da anđeli spoznajne likove crpe i odlučuju iz predmeta.

(136) Isp. De Gen. ad litt. l. 11, 2; 25 n. ML. 34, 442.

Dokazi:

a) Nema dvojbe, da su spoznajni likovi morali biti onda uliveni, kad je anđeoski duh bio sposoban, da ih primi i da spoznaje. No anđeoski je duh bio već od prvog časa stvaranja prikladan i sposoban za spoznavanje, te je dosljedno od tog časa bio dovoljno prikladan, sposoban, da primi spoznajne likove. Anđeli su dakle primili spoznajne likove zajedno s naravi. Kaže sv. Bazilije: »Nijesu naime anđeli stvoreni kao djeca, a onda posebno vježbom postali savršeni« (In ps. 32, n. 4; MG. 29. 333).

b) Sv. Toma, kojeg slijedi najviše bogoslova, uči: »Niže duhovne supstancije, naime duše, imadu bitak srodan tijelu (esse affine corpori), u koliko su likovi (forme) tjelesa; i stoga im iz samog načina bivstvovanja pripada, da od tjelesa i po tjelesima stiču svoju spoznajnu savršenost; inače bi uzalud bile sjedinjene s tjelesima. No više supstancije, to jest anđeli, potpuno su oslobođene od tjelesa, bivstvujući u sebi na netvarni način (immaterialiter) i u razumnom bitku. Stoga oni svoju spoznajnu savršenost stiču spoznajnim utjecajem, kojim su od Boga primili likove (species) spoznajnih stvari zajedno s razumnom naravi« (I. q. 55 a. 2).

7. — **Anđeli spoznavaju općenitim spoznajnim likovima, koji su to savršeniji, što su anđeli po biti odličniji.**

a) Spoznajni likovi zovu se općeniti (species universales) zato, što predočuju više predmeta.
Ovi opći spoznajni likovi su dvostruki. Jedni prikazuju neko mnoštvo predmeta pod nekim zajedničkim obzirom ili vidom, a ne u koliko su vrsno ili pojedinačno (individualno) različiti. Odlučivanjem, odmišljanjem (abstractio) napustimo ono, što je pojedinačno i obuhvatimo samo ono, što je zajedničko. Tako su općeniti naši ljudski spoznajni likovi (na pr. spoznajni lik čovjeka, životinje, biljke i t. d.). Takvi se poznajni likovi zovu općeniti po odmišljanju (abstractive universales).
Drugi općeniti spoznajni likovi su oni, koji također prikazuju neko mnoštvo predmeta, ali tako, da jedna jednostavna, stvarno nedjeljiva spoznajna slika ili lik, prikazuje to mnoštvo ne samo pod nekim općim, svima zajedničkim biljegom, nego jasno i razlučno (distincte) s obzirom na njihove vrsne i individualne razlike. Jedna dakle jednostavna slika ili lik prikazuje mnogo predmeta ne samo pod nekim općim obzirom nego i u koliko imadu i svoju individualnu, pojedinačnu savršenost. Zato se zovu općeniti po savršenosti (perfective universales).

b) Nastaje pitanje, da li anđeli po jednom jednostavnom i stvarno nedjeljivom spoznajnom liku spoznavaju jasno i točno (distincte) više predmeta ne samo općenito, nego i s obzirom na njihove specifične vrsne i pojedinačne individualne razlike.
Kod čovjeka vidimo, da nije tako. Da čovjek shvati, spozna više objekata ne samo s obzirom na neko zajedničko, opće obilježje, nego da spozna njihova pojedinačna individualna obilježja, mora njegov um imati više spoznajnih likova. Što više, da ljudski um spozna i samu jednu narav (na pr. neke biljke), treba mu često mnogo različitih spoznajnih likova.

c) Duns Skot, koga slijede skotisti (137), poriče, da anđeli imadu općenite spoznajne likove. Što više, poriče, da jedna ista spoznajna, utisnuta slika predočuje jasno i razlučno (distincte) više predmeta. Razlog je u tome, što drži, da anđeli uzimlju spoznajne likove od predmeta.

d) Međutim sv. Toma (138), Suarez (139) i dr. drže, da je jedna anđeoska slika tako snažna i općenita u predočivanju, da njome anđeo spoznaje mnoge stvari zajedno i to ne samo nejasno, neodređeno (in confuso), nego s obzirom na njihove vlastite pojedinačke biljege.

e) Dokaz za mišljenje sv. Tome.
Općeniti spoznajni likovi (utisnuti) su mogući. Slijedi to odatle, što izražena slika (species expressa), na pr. osjetno gledanje ili također razumna spoznaja, mogu predočivati više predmeta, koji su različiti ne samo brojem, nego rodom i po vrsti. Razlog je u tome, što ovako različiti predmeti, iako su po svome stvarnom bitku oprečni, ipak nijesu oprečni s obzirom na svoje spoznajno, intencionalno, netvarno, duševno bivstvovanje. Tako na pr. premda su crno i bijelo po

(137) In 2 dist. 3 q. 10.
(138) 1 q. 55, a. 3.
(139) De angelis 2, 15.

stvarnom bitku oprečni, mogu ipak biti viđeni ili spoznati jednim i nedjeljivim gledanjem ili spoznajom. No ako izraženi lik može predstavljati mnogo predmeta, koji su među sobom oprečni, može to još prije, a fortiori, utisnuti lik (species impressa). Utisnuti naime lik jest počelo, koje nadopunja i određuje um, da nastane izražena slika ili lik (species expressa), kojim se izrazuje i spoznaje predmet, kakav je u sebi. Odatle slijedi, da je utisnuta slika toliko savršenija i općenitija, koliko izražena slika (species expressa), koja se iz nje rađa, može predočiti više međusobno oprečnijih i manje sličnih predmeta. Osim toga Božja bit, koja je jedna najjednostavnija ideja, pretstavlja jasno i izričito, premda virtualno, sve stvari stvorene i stvorljive. Ništa dakle ne priječi, da postoji neka stvorena slika, koja se kao dioništvo božanske ideje slaže s njom u tom, da, premda je jedna, predočuje više predmeta.

Budući dakle da su opći spoznajni likovi (species universales) mogući, slijedi, da može postojati biće, kome je naravno, da spoznaje po takvim utisnutim općim likovima. Budući pak da su anđeli na najvišem stupnju razumnih stvorenja, zaključuju sv. Toma i Suarez, da spada na njihovu narav ili da je njima naravno, da posjeduju takve opće spoznajne likove. Što je naime um savršeniji, to je sposobniji, da po jednom spoznajnom liku ili slici spoznaje više predmeta. Zato naš um pojedine predmete spoznaje po jednoj slici, jer je nesavršen i jer spoznajne likove dobiva preko sjetila iz vanjskih predmeta. To u anđelu nije.

f) Iz rečenog slijedi, da su prirođeni anđeoski spoznajni likovi to općenitiji u predočivanju predmeta, t. j. da jedna slika predočuje to više predmeta, što je anđeo savršeniji, što imade brojem manje, ali snagom ili moći predočenja snažnije spoznajne slike. Drugim riječima, što je anđeo odličniji u svome bivstvovanju, to se njegovo znanje više približava jednostavnom Božjem znanju, koje brojem jednom jedinom spoznajnom slikom ili likom (quasi species) obuhvata naprosto sve, što je spoznatljivo.

g) Postoje dakle tri stupnja razumnosti. Na prvom je stupnju Bog, koji po jednom neograničenom spoznajnom liku (quasi species, jer nije lik u običnom smislu riječi) obuhvata sve. Na drugom su stupnju anđeli, koji prebogati razumni život provode pomoću spoznajnih relativno malobrojnih likova. Na najnižem stupnju nalazi se ljudska duša, koja ponajviše za jasnu spoznaju i samo jedne naravi treba više spoznajnih slika.

Upravo u ovoj nesavršenosti duše, da za spoznaju jedne naravi traži više spoznajnih slika, leži najdublji ontološki, stvarni razlog, zbog kojeg ljudskoj duši po naravi pripada, da imade tijelo i tjelesna sjetila. Po tjelesnim naime sjetilima dolaze, stavljaju se pred dušu, sjetilne slike, iz kojih ona može odlučiti, odijeliti (abstrahere) one mnoge spoznajne slike, koje za spoznaju neke naravi treba.

Sv. Toma, I. q. 55 a. 1; S .c. G. l. 2 c. 98; Suarez, De Angel. l. 2. c. 4 sl.; Sv. Augustin, De Gen. ad litt. l. 2 c. 8; Chr. Pesch, III, 243; L. Janssens, VI. 613 sl.; Beraza, De Deo creante, 242—251; Lercher, II. 449, 450; Palmieri, De creatione, th. 23; Gonet, Disp. 8 a. 2 p. 372; H. Mazzella, II. 297; Diekamp-Hoffmann, II. 68; A. Tanquerey, De Deo creante, 490; Struggl, Theologia universalis, p. 1 tr. 3 d. 2 q. 1 a. 1; Lepicier, I. 122.

§ 34. O NAČINU, KAKO SPOZNAJU ANĐELI

Označivši sredstvo treba da nešto kažemo o načinu, kako anđeli spoznaju.

1. — **Anđeli ne spoznaju sve u isti čas ili zajedno (actu).**

Anđeoski duh je po biti ograničen. On je stoga u moći, da primi spoznaju svega, što nije njegova bit, niti je u njoj sadržano. No ta mogućnost novog znanja zahtijeva, da do takvog znanja dođe ili objavom ili ulijevanjem novih spoznajnih likova. No toj mogućnosti primiti novu objavu ili nove spoznajne likove mora odgovarati mogućnost izvršivati novu spoznaju ili nanovo spoznavati. Slijedi dakle, da anđeli ne spoznavaju svega zajedno, zbiljski (actu).

2. — **Da li je anđeoska spoznaja slobodna?**

Anđeo uvijek nužno zbiljski ili actu spoznaje sebe. Razlog je u tome, što anđeoski duh spoznaje sebe po svojoj biti, bez koje nije ni jedan čas, nego ga uvijek oblikuje i čini onim, što jest.

No anđeoski je duh u mogućnosti s obzirom na aktualnu, zbiljsku, stvarnu spoznaju onoga, što mu se s neba objavljuje, i onog, za što habitualno posjeduje naravno znanje. Nije naime nužno, da sve, za što imade spoznajne likove, uvijek actu, zbiljski promatra ili shvaća,

Volja ga stoga može odrediti, da radije jasno i distinktno shvaća i poima ove predmete, a ne one. Slijedi dakle, da je barem neko anđeosko znanje slobodno.

3. — **Anđeli barem neke predmete spoznavaju diskurzivno.**

a) Diskurzivna (discurrere = trčati, teći, izlaziti) spoznaja može biti dvostruka: Diskurzivna po vremenskom slijedu (discursiva discursu successionis) i diskurzivna po uzročnosti (discursiva discursu causalitatis). Diskurzivna spoznaja po vremenskom slijedu kaže i znači samo slijed spoznajnih čina tako, da je jedan čin iza drugog. Diskurzivna spoznaja po uzročnosti znači i unosi ne samo vremenski slijed, nego i uzročni vez između spoznajnih čina tako, da prijašnji čin uistinu prouzročuje kasniji, koji iza njega slijedi. Ovo spoznavanje nazivlju spoznavanje po silogizmu ili iz drugog — cognitio ex alio. Na pojam dakle ove uzročne diskurzivne spoznaje spadaju dva čina sa strane spoznajnog subjekta, od kojih je jedan pravi uzrok drugoga.

Za diskurzivnu spoznaju u formalnom smislu nije dakle dosta, da jedan spoznajni predmet bude razlog spoznaje drugog predmeta, jer bi inače morali kazati, da je i u Bogu prava diskurzivna spoznaja, budući da je Božja bit, u koliko je spoznata, razlog spoznaje drugih predmeta. Treba dakle dobro razlikovati troje: gledati jedno iza drugog (aliquid post alium), gledati u drugom (in alio) i gledati iz drugog (ex alio). Bog naime gleda sve u samom sebi, ali ništa poslije drugog ili iz drugog. Anđeli gledaju jedno u drugom i poslije drugog, a ne iz drugog, a ljudi gledaju jedno u drugom, poslije drugog i iz drugog.

b) Pitanje je, da li anđeli barem neke stvari spoznavaju diskurzivno u formalnom smislu.
U ovoj je stvari trostruko mišljenje:

α) Sv. Toma i tomisti kažu, da anđeli ne mogu imati diskurzivne spoznaje s obzirom ni na koji predmet.

β) Skot i skotisti uče, da anđeli imadu diskurzivnu spoznaju i s obzirom na svrhunaravne i s obzirom na naravne objekte, pače i s obzirom na one, koji se izvode iz prvih počela, koja su po sebi jasna.

γ) Treće je mišljenje Suarezovo i mnogih drugih bogoslova, koji uče, da anđeli imadu diskurzivnu spoznaju svrhunaravnih predmeta, i onih naravnih, koje spoznaju nagađajući i s vjerojatnošću (conjecturaliter), ali ne onih naravnih objekata, koje očevidno ili intuitivno gledaju.

c) Općenitije se usvaja Suarezovo mišljenje. Razlozi za nj su ovi:

α) Sigurno je, da anđeli ne spoznaju diskurzivno one predmete, koji su očevidni, evidentni. Nužda naime spoznati jedno iz drugog diskurzivnim putem rađa se iz nesavršenosti našeg uma. Zato naš um, koji je vezan na materiju, spoznavajući evidentno prva počela, ne spoznaje odmah sve zaključke, koji se odande izvode. No anđeli u onomu, što očigledno spoznaju, odmah vide sve, što se u njemu može naravno spoznati. Razlog je u tome, što anđeoski um zbog intenzivnije, jače, savršenije spoznaje, dublje ponire u prva počela, te gledajući tako zorno prva počela istim zorom vidi i sve zaključke, koji se iz tih počela izvode. »Kao što oko gleda zajedno mnogo stvari, i njihove blizine, razmake, različnosti bez izvađanja (absque discursu); tako zbog savršenog razumnog svijetla anđeo bez izvođenja (sine discursu) vidi zajedno učinke i uzroke kao i to, da su učinci iz uzroka« (Toletus in 1 q. 58. a. 3).

β) No anđeoska spoznaja jest diskurzivna s obzirom na predmete, koje oni spoznaju samo nagađajući i vjerojatnošću. To su na pr. spoznaja budućih slobodnih čina, tajni srdaca i svrhunaravnih stvari, čiju spoznaju Sv. Pismo pridijeva samo Bogu.
Kod spoznaje ovih predmeta čini se, da treba dopustiti diskurzivnu spoznaju. Izvođenje (discursus) naime iz jednog poznatog zaključuje na drugo nepoznato. No anđeli mogu navedene objekte s nagađanjem i s vjerojatnošću zaključivati iz drugog poznatog predmeta. Tako je na pr. unutarnji Petrov grijeh anđeo mogao nagađati iz vanjskog kakvog znaka; a budući njegov grijeh iz njegove nečednosti i preuzetnosti. Tako je na pr. i đavao gledajući Kristova djela nagađao, dakle izvodio (discursus), da je Krist Božji Sin.

d) Odavde slijedi, da anđeli mogu spoznavati i sudovima u vlastitom smislu, t. j. sastavljajući i dijeleći (componendo et dividendo).

Djelovanje duše je trostruko: jednostavno poimanje (simplex apprehensio), sud i izvođenje iz jednog suda u drugi (discursus). Sud pak čini ili izvodi naša duša sastavljajući ili dijeleći. Duševno (intencionalno) naime sastavljanje i dijeljenje sastoji se u tome, što um poimajući (apprehendens) subjekt i predikat različitim pojmovima i isporeďujući predikat sa subjektom, njih duševno (intentionaliter, spoznajno) ili tvrdeći sastavlja ili poričući dijeli. Stoga se za sastavljanje i dijeljenje traži dvoje: Prvo, da razum poima (apprehendit) subjekt i predikat dvjema pojmovima, koji su stvarno međusobno različiti. Drugo, da isporeďuje subjekt s predikatom, te videći njihovo ili podudaranje ili nepodudaranje jedno i drugo, t. j. subjekt i predikat ili jesnim sudom (jud. affirmationis) intencionalno veže, ili niječnim sudom intencionalno dijeli. Kao što naime razum izvodeći (discurrendo) isporeďuje zaključak s njegovim počelom, tako sastavljajući i dijeleći isporeďuje predikat sa subjektom.

Ovako spoznaje anđeo ono, što spoznaje nagađanjem, s vjerojatnošću. Razlog je u tome, što spoznavati sastavljanjem i dijeljenjem znači subjekt i predikat odjeljito i apsolutno prije zamijetiti (apprehendere) i onda ih usporeďujući među sobom ili ustvrditi ili poreći. No baš za ovo se čini, da se zbiva kod anđela, kad štogod spoznavaju samo nagađajući.

4. — **Može li anđeoska spoznaja biti kriva?**

Dokazali smo, da anđeli dokučuju, stiču istinu ne izvodeći, sastavljajući i dijeleći, nego na način jednostavnog zapažanja (simplex apprehesio). No um, koji tako dolazi do istine, ne vara se, kao što se ni osjetilo ne može prevariti s obzirom na ono, što je njegov vlastiti predmet. Razlog je, što istinu obuhvaća (apprehendit) kao poznatu u sebi i po sebi. Naš um doduše može da se prevari, no ovo se zbiva per accidens, zbog nekog sastavljanja. Naš naime um samo izvođenjem jednog iz drugog, spajajući ili dijeleći pojmove, može saznati ono, što po sebi nije očito. U onom pak, što je po sebi poznato, evidentno, ne vara se ni naš um.

No drukčija je stvar onda, kad anđeo nešto nagađajući spoznaje. Ako naime stvari, koje se samo nagađajući mogu spoznati, anđeo apsolutno tvrdi ili poriče, može se također prevariti. To se dakako dobrim anđelima ne može dogoditi radi blaženog stanja, u kojem se nalaze, no može se to dogoditi zlim anđelima (140).

S. Toma, S. c. G, l. 2, c. 7; De verit. q. 8 a. 6 ad 7; a 14 ad 6; S. th. I. q. 58 a. 5; Lercher, I. 450—451; Suarez, De angelis l. 2, c. 32; Struggl, N. dj. p. I. tr. 3 a. 2 q. 1 a. 7; Beraza, De Deo creante, 242—255; Lepicier, I. 188 sl.; L. Janssens, VI. 687 sl.

§ 35. O PREDMETU ANĐEOSKE SPOZNAJE

Govorit ćemo najprije o materijalnom predmetu anđeoske spoznaje uopće, a onda o pojedinačnim predmetima napose.

l. 365 I. **O materijalnom objektu ili predmetu anđeoske spoznaje uopće.**

Razum obuhvaća neki predmet s obzirom ili u vidu istinitosti, t. j. u toliko, koliko je on nešto istinito. Istina pak je vlastitost svakog bića. Odatle slijedi, da je materijalni objekt ili predmet razuma biće u čitavom svome opsegu.

1. — Imajući pred očima objekt, um se razlikuje od volje ne zato, što bi drugi bio predmet razuma, a drugi volje, jer ono isto, što um spoznaje, volja ljubi, nego zato, što se ono, što je u sebi jedno isto, obuhvaća pod raznim obzirima. U objektu je naime sposobnost, da bude ovako ili onako obuhvaćen. Ta razna sposobnost u materijalnom objektu temelj je razlike moći, koje se međusobno specifično razlikuju. Svaki naime predmet može biti spoznat i može biti ljubljen. Te dvije sposobnosti predmeta temelj su specifične razlike dviju moći, razuma i volje. No kao što su u istom materijalnom objektu razne sposobnosti, koje dijele moći na specifično različite, tako su u istom formalnom objektu t. j. u objektu, koliko je na pr. spoznatljiv, razne sposobnosti, da taj objekt bude intencionalno, netvarno, duševno, spoznajno predočen na ovaj ili onaj način. Otuda se zaključuje na više razuma, od kojih svaki jedan isti predmet na svoj način izražava.

2. — Svako je dakle biće ne samo dobro nego i istinito. U koliko je pak istinito, postoji u biću, kao što je rečeno, mogućnost, da bude obuhva-

(140) Isp. Sv. Thom. I. q. 58 a. 5.

ćeno, izraženo ili predočeno na različite načine. Koliko je tih načina, toliko je različitih umova. Dakle jedan isti, istiniti predmet drukčije obuhvaća, izražava i predočuje ovaj, a drukčije onaj um. Kakav je naime način bivstvovanja nekog uma, takav je i način njegovog djelovanja. Na drugi dakle način obuhvata predmet Božji um, drukčije anđeoski, a drukčije čovječji.

Osim toga, budući da je svaki spoznati predmet u spoznavaocu na onaj način, kako je spoznavalac po svojoj naravi kadar spoznavati, slijedi, da je jedan isti predmet na drugi način u ljudskom umu, na drugi u anđeoskom, a na drugi u Božjem umu. U Božjem umu nalazi se ili jest po Božjoj ideji ili po Božjoj biti promatranoj u onom stupnju i načinu bića, kome odgovara spoznati predmet. U anđeoskom umu je po spoznajnoj slici (per rationem intellegibilem), koja je neposredno dovedena od Božje ideje. U ljudskom je umu po slici, koja je doduše netvarna, duševna, ali uzeta posredstvom sjetilnih moći iz materijalnih predmeta.

Stoga um Božji najprije i po sebi spoznaje Božju bit, a u Božjoj biti sve ostalo. Anđeoski pak um spoznaje najprije i po sebi duhovne stvorene naravi, čije imade vlastite spoznajne slike. Anđeli spoznavaju i materijalne stvari, no na odličniji način nego čovjek. Konačno čovječji um u ovom životu prvo i po sebi spoznaje materijalne stvari. Od njih se uzdiže, da spozna duhovne stvari, Boga naime i razumnu dušu, no sve to na najnesavršeniji način.

Što naime na spoznajnom području nekom subjektu pripada kao vlastiti način spoznaje, ovisi o spoznajnoj moći. No spoznajna moć izvire, rađa se iz nematerijalnosti ili duhovnosti one naravi, koja spoznaje. Ona je dakle veća ili manja prema tome, da li je veća ili manja nematerijalnost ili jednostavnost one naravi, koja spoznaje. Među razumnim naravima pak može se razlikovati trostruki stupanj nematerijalnosti: naime duh, koji je lik tvari (forma materije), kao što je ljudska duša; čisti duh, koji je sastavljen iz čina i moći, to jest anđeo, te konačno čisti duh, koji je čisti čin, što je jedino Bog. Stoga je vlastiti objekt ljudskog razuma bit sjetilne stvari (quidditas rei sensibilis), vlastiti objekt anđeoskog uma jest bit stvari čisto duhovne, vlastiti objekat Božjeg uma jest sam Bog.

Izloživši navedena načela označit ćemo sada natanje predmete u okviru materijalnog objekta anđeoske spoznaje, t. j. utvrdit ćemo, što sve anđeo spoznaje i na koji način.

II. **Pojedinačni predmeti u okviru materijalnog objekta anđeoske spoznaje.**

1. — **Anđeo spoznaje duhovna bića, t. j. sebe, ostale anđele i Boga.** Radi se ovdje dakako o onome, što anđeoski um po svojoj naravi može spoznati, a ne o onom, što spoznaje po svrhunaravnom gledanju biti Božje.

Budući, da je anđeo duhovna supstancija, obdarena spoznajnom snagom, koja daleko nadvisuje ljudsku spoznajnu moć, nema nikakve sumnje, da anđeo spoznaje u nekoj mjeri sve duhovne supstancije i to na mnogo savršeniji način, nego ih spoznaje čovjek.

No pitanje je, koji je osnov te spoznaje? Odgovorit ćemo redom.

a) S obzirom na anđeosku spoznaju sebe.

α) Anđeo spoznaje sam sebe.

To je očito. Čovjek naime spoznaje sebe, pak slijedi, da takvo svojstvo pripada i anđelu, koji je savršeniji od čovjeka. Osim toga, budući da je anđeo posve netvaran, on je takav spoznajni predmet, koji ne nadilazi vlastitu sposobnost svoga intelekta, koji je također netvaran. Zato kod Tobije anđeo znajući za sebe, tko je, kaže o sebi: »Ja sam Rafael anđeo, jedan od sedmorice, koji stojimo pred Gospodinom« (Tob 12, 15).

Što više anđeo spoznaje svoje naravne moći i sposobnosti i sve akcidente, koji su na njemu. On može dakle sebe posve spoznati ili dokučiti (comprehendere).

β) Anđeo, kao što je već spomenuto, spoznaje sebe po svojoj formi, a to je sama njegova supstancija.

Onaj naime, kojeg je bit formalno počelo vlastite spoznaje, spoznaje sebe po vlastitoj biti. No bit anđela jest, kao što smo vidjeli, formalno počelo njegove spoznaje. Dakle anđeo spoznaje sebe po svojoj biti ili supstanciji.

b) S obzirom na spoznaju drugih anđela.

α) Svaki anđeo spoznaje druge anđele.

Da anđeo uistinu spoznaje ne samo Boga, nego i sve druge anđele, očito je iz Sv. Pisma, gdje se o anđelima govori, da zajedno bivstvuju, da se međusobno razgovaraju. To se međusobno poznavanje pret-

postavlja i iz riječi Sv. Pisma: »Kad nečisti duh iziđe iz čovjeka ... otide i uzme sa sobom sedam drugih duhova, gorih od sebe i ušavši stanuje ondje« (Lk 11, 24—26). Uz to treba spomenuti i to, da anđeli sačinjavaju društvo, u kojem su svi anđeli sugrađani. No u pravom se društvu članovi međusobno poznavaju.

Ovdje je stoga najvažnije pitanje, kako jedan anđeo spoznaje drugog.

β) Jedan anđeo spoznaje druge po ulivenim spoznajnim likovima (per inditas rationes).

Ostaje naime samo troje. Ili da jedan anđeo spoznaje drugog u vlastitoj biti, ili u biti spoznatog anđela ili konačno po utisnutom liku od Boga. No ne može se dopustiti prvo, jer kad bi anđeli i bili svaki pojedinac vrsta za sebe, ipak bi svaki pojedinac imao neko počelo, koje bi ga činilo tim određenim pojedincem. Stoga i ako bi bit anđela, koji spoznaje, bila posve slična biti drugog anđela (kao bit jednog čovjeka biti drugog), ipak bi svaki anđeo imao svoje pojedinačno obilježje, koje bi moralo biti predočeno anđelu, koji spoznaje, po posebnim ulivenim likovima. Ne može se dopustiti drugo, jer bit spoznatog anđela ne može unići u intelekat anđela, koji spoznaje, tako, da bi se s tim intelektom formalno združila kao spoznajni lik (species intelligibilis). Preostaje dakle samo treće, t. j., da svaki anđeo spoznaje drugog po ulivenim spoznajnim likovima od Boga.

c) S obzirom na spoznaju Boga.

α) Anđeo spoznaje Boga.

Da anđeli spoznaju Boga, očito je već odatle, što su anđeli u spoznaji savršeniji od ljudi, koji također naravnim silama spoznavaju Boga.

Ne priječi te spoznaje to, što je Bog neizmjerno udaljen od anđeoskog uma. Iz toga slijedi samo to, da anđeo ne može Boga obuhvatiti, dokučiti, niti po svojoj naravi vidjeti njegove biti. No nipošto ne slijedi, da ga ne može barem nekako spoznati. Isto tako slijedi, da je anđelova spoznaja Boga, kolika god bila, neizmjerno udaljena od spoznaje, koju Bog imade o sebi.

β) O načinu, kako anđeo spoznaje Boga.

Treba najprije napomenuti ovo:

Nešto može biti spoznano na tri načina: αα) tako, da je sama bit stvari, koja se spoznaje, prisutna u spoznavaocu (kad se na pr. svijetlo vidi u oku); ββ) tako, da je u spoznajnoj moći prisutna slika stvari, koja se spoznaje (tako kamen biva gledan od oka time, što u oku pod utjecajem kamena nastaje njegova slika); γγ) tako, da slika, koja je u spoznajnoj moći, nije uzeta neposredno od same spoznate stvari (kao što je slučaj podββ) nego od druge stvari, u kojoj se ona odrazuje, kao što je onda, kad čovjeka gledamo u ogledalu.

Prva vrst spoznaje, u koliko se odnosi na Boga, jest spoznaja, po kojoj se bit Božja neposredno po sebi gleda. Ta Božja bit može biti gledana ili tako, da je onaj, koji je spoznaje i gleda, ujedno i potpuno obuhvaća i dokučuje, ili tako, da ne bude posve dokučena i posve spoznata. Na prvi način samo Bog spoznaje i gleda samog sebe. Na drugi način spoznaju Boga anđeli i ljudi. No ta spoznaja nije ni anđelu ni čovjeku naravna, nego svrhunaravni dar Božje milosti.

Druga vrst spoznaje (tako naime, da je spoznajnoj moći prisutna slika stvari, koja biva spoznata, na pr. slika kamena u oku), pripada anđelima s obzirom na spoznaju Boga. Anđeo spoznaje Boga u njegovoj slici. A slika Božja u anđelu utisnuta je u samoj anđeoskoj naravi po anđelovoj biti. Anđeo dakle gledajući, zrijući sebe, naravnim načinom (naturaliter) gleda Boga, kao što mi gledajući lik ili sliku kamena u oku, u koliko je ona formalna slika, spoznajemo kamen.

Na treći način (naime kad slika, koja je u spoznajnoj moći, nije neposredno uzeta od spoznate stvari) spoznaje Boga po svojoj naravi čovjek ovdje na zemlji.

Odatle se ujedno vidi razlika između anđeoske i čovječje naravne spoznaje Boga. Čovjek naime, dok se služi tjelesnim sjetilima mora spoznaju Boga primati od osjetilnih stvari, naime po sličnosti Božjoj, koja se odsjeva u stvorovima prema ap. Pavlu: »Jer što je na njemu nevidljivo od početka svijeta, razabire se i opaža po stvorenjima, i njegova vječna sila i Božanstvo« (Rim 1, 20). Zato se i kaže, da mi Boga gledamo u ogledalu, a naša se spoznaja zove vlastitim imenom »specularis = iz ogledala«.

Anđeo pak ne treba, da od druguda prima sliku, lik koji predočuje Boga, jer je anđeo sam takva slika ili lik. Zato se i njegovo spoznanje zove vlastitim imenom: »cognitio intuitiva = spoznaja po zrenju«.

Opaska: a) O anđeoskoj spoznaji netvarnih, duhovnih bića treba dakle reći: α) Anđeo vidi i spoznaje sebe u sebi. β) Anđele i više i niže, barem što se tiče onih počela, koja ih čine zasebnim pojedinkama, spoznaje po vlastitim slikama tih anđela ili njihovih obilježja. γ) Boga gleda anđeo po naravi u sebi samom, u koliko je anđeo sam, neka, dakako nepotpuna, slika Božja. δ) Blaženi anđeo (dakle u koliko je već u svrhunaravnom redu) gleda Boga u samom Bogu, no tako, da ga ne dokučuje.

b) Odavde je jasno, da svi anđeli po svojim naravnim silama (naturaliter) ne gledaju Boga jednako savršeno.
Savršenije gledaju i spoznavaju Boga savršeniji anđeli, koji su takvi i po naravnim i po svrhunaravnim moćima.

c) Za anđeosku naravnu spoznaju Boga (cog. intuitiva = zrenje) treba reći, da je ona više slična čovječjoj naravnoj spoznaji (iz ogledala) nego blaženom gledanju licem u lice (cognitio facialis seu beatifica).

d) Konačno treba reći, da čovječjoj duši odijeljenoj od svijeta pripada naravna spoznaja Boga, koja je slična anđeoskoj naravnoj intuitivnoj spoznaji, samo je dakako od nje po stupnju nesavršenija.

2. — **Anđeli spoznavaju tvarna (materijalna) bića i to ne samo općenito nego i pojedinačno.**

Da anđeli spoznavaju pojedinke, poricao je A v e r o e s. On je tu anđeosku spoznaju posve zabacio, dok su ju drugi zadržali samo po imenu.
Poricati anđelima spoznaju pojedinki protivno je katoličkoj vjeri, koja uči, da niža pojedina bića bivaju upravljana po anđelima prema riječima: »Nijesu li svi službeni duhovi, koji su poslani na službu onima, koji će baštiniti spasenje?« (Hebr 1, 14) i prema riječima: »Anđelima svojima zapovjedio je za tebe, da te čuvaju na svim putovima tvojima« (Ps 90, 11). No nitko ne može upravljati, ravnati i čuvati ono, što ne spoznaje. Stoga, kad anđeli ne bi spoznavali pojedinačne stvari, ne bi se mogli brinuti za ono, što je na svijetu, budući da svi čini i djelovanja pripadaju nekim određenim pojedinkama.
S obzirom pak na način, kako anđeli spoznavaju pojedinke, treba reći, da su likovi ili slike pojedinih stvari na onaj način ušle u anđeoski razum, na koji su same stvari izašle iz Boga, da bivstvuju u svojoj vlastitoj naravi. No stvari su izašle iz Boga, da bivstvuju svaka u vlastitoj naravi, i to ne samo po onome, što spada na opću narav, nego također s obzirom na ono, u čemu stoje počela, koja pojedinku čine pojedinkom (principia individuantia), jer je Bog uzrok čitave supstancije stvari i u koliko se tiče materije i u koliko se tiče forme. Slijedi dakle, da slike ili likovi stvari, koji su u anđeoskom umu, ne

predočuju i ne prikazuju stvari samo s obzirom na njihovu opću, zajedničku narav, nego i s obzirom na ono, što ih čini određenim pojedinkama (principia individuantia).

3. — **Da li anđeo spoznaje buduće stvari?**

Treba da najprije spomenemo ovo:

a) Postoji trostruka vrsta onog, što se zove buduće. α) Ono, što će iz svojih uzroka nužno proizaći, na pr., da će sutra opet izaći sunce.

β) Ono, što obično iz nekih određenih uzroka izlazi. Na pr., da će čovjek s vodenom bolesti brzo umrijeti. γ) Ono, što iz nekih uzroka ne izlazi često. To je ono, zašto se kaže, da se slučajno dogodilo.

b) Dvostruk je način spoznaje budućih stvari. α) U njihovim uzrocima i β) u samim budućim stvarima.
Spomenuvši to kažemo:

c) B u d u ć e s t v a r i g l e d a t i i s p o z n a v a t i u n j i m a s a m i m a m o ž e s a m o B o g.
Razlog je taj, što Bog sve gleda u svojoj vječnosti, koja je jednostavna, sve vrijeme obuhvata i svemu je vremenu zajedno prisutna. I stoga se brojem jedan isti Božji zor odnosi na sve, što se zbiva kroz čitavo vrijeme, kao na sadašnje, i sve stvari gleda u svojoj biti onako, kako su u sebi. Anđeo pak i čovjek ovakve buduće stvari ne može spoznavati u njima samima, jer anđeoski um, i uopće svaki stvoreni um, daleko je od vječnosti. Stoga ne može ono, što je buduće, spoznati u njegovom vlastitom bitku. Odatle je očito, da je spoznaja budućih stvari u njima samima, vlastiti znak božanstva. Zato kaže Izaija: »Objavite ono, što će u budućnosti biti, i priznat ćemo, da ste bogovi« (Is 41, 23).

d) Buduće stvari može anđeo na neki način spoznati u njihovim uzrocima. I to:

α) B u d u ć e s t v a r i, k o j e i z s v o j i h u z r o k a n u ž n o s l i j e d e i n e m o g u b i t i n i o d k o g a z a p r i j e č e n e o s i m o d B o g a, s p o z n a j e a n đ e o s i g u r n o, na pr. buduću pomrčinu. Razlog je, što anđeli sve druge naravne uzroke (causae secundae naturales) mogu po naravi, naravnim svojim sposobnostima potpuno dokučiti. Potpuna pak spoznaja uzroka (cognitio comprehensiva) donosi sa sobom spoznaju učinka, koji je u moći uzroka

virtualno sadržan. Što više mnogo ovakvih budućih učinaka spoznavaju u njihovim uzrocima i mnogi ljudi, koji zacijelo ne posjeduju komprehenzivnog znanja naravnih uzroka.

Anđeli također spoznaju buduće događaje, koji izlaze iz nužnog naravnog uzroka, a mogu biti zapriječeni od drugih naravnih uzroka (na pr buduće padanje kiše).

Da anđeli mogu spoznati ovakve buduće stvari, očito je. Nužno naime djeluje ne samo bliži uzrok, iz kojeg slijedi učinak, nego i uzrok, koji priječi taj učinak. No anđeli poznaju savršeno i ove uzroke i njihove sile te ih ispoređujući međusobno vide, koja će od njih u budućem sukobu prevladati. Oni dakle mogu sigurno unaprijed znati, što će konačno iz takvog sukoba sila nastati.

β) Buduće stvari, koje iz svojih uzroka često, općenito slijede, mogu anđeli spoznati, ali ne sigurno, nego samo nagađajući (conjecturaliter). To doduše mogu činiti i ljudi, ali ne tako savršeno. Tako na pr. liječnik može predvidjeti bolesnikovo ozdravljenje. No to još više mogu anđeli, jer oni uzroke stvari spoznavaju općenitije i savršenije. Slično kao što liječnici, koji bolje poznavaju uzroke bolesti, sigurnije mogu navijestiti razvitak bolesti.

γ) Buduće pak stvari, koje iz svojih uzroka izlaze rjeđe, samo kao slučajno, ne može u njihovim uzrocima spoznati ni anđeo, kao što ih ne spoznaje ni čovjek.

4. — Napose treba istaknuti, da anđeo ne može spoznati ni buduće slobodne čine, ni tajne srdaca, ni tajne milosti.

a) Anđeo ne spoznaje buduće slobodne čine.

Budući slobodni čini zovu se oni, koji nastaju slobodnom stvorenom voljom, bilo da ona neposredno izvodi neki učinak, bilo da primjenjuje neki naravni uzrok, iz kojeg će taj učinak slijediti.

Nema dvojbe, da ovakve slobodne čine mogu anđeli spoznati na svrhunaravni način. Mogu ih također spoznati naravnim svojim moćima, no samo nagađajući (conjecturaliter). Ali ne mogu takvih slobodnih čina spoznati naravnim načinom sigurno i nepogrešivo.

To je objavljena istina, jasno sadržana u Sv. Pismu.

α) Predznanje i predskazivanje budućih nenužnih slobodnih čina iznosi Sv. Pismo kao jasni dokaz božanstva. Is. 41, 23: »Objavite, što će biti u budućnosti, i priznat ćemo, da ste bogovi«. Zato je i Krist proricanje budućih događaja navodio kao dokaz svoga božanskog poslanja. Iv 14, 19: »I sada sam vam kazao, prije nego li se dogodi, da vjerujete, kad se dogodi«.

β) To uče i sv. oci. Na pr. Tertulijan: »Prikladno, mislim, da je svjedočanstvo božanstva istinitost proricanja« (Apol. 20; ML. 1, 391).

γ) To dokazuje i razum. Buduće naime slobodne čine spoznavao bi anđeo ili u Božjoj odluci, u kojoj se oni nalaze, ili u slobodnoj stvorenoj volji ili u sebi samom. No ne može ih spoznavati u odluci Božjoj, jer se ona naravnim načinom ne može spoznati. Ne može ih spoznati u slobodnoj ljudskoj volji, jer nenužni slobodni čin nema određenog bivstvovanja u stvorenoj volji, budući da je volja baš po tom slobodna, što je prije izvršenja samog čina još uvijek neodređena, indiferentna, da djelo izvrši ili ne. Ne može ih spoznati u samom sebi, jer spoznaja budućih slobodnih čina pretpostavlja neizmjerni um. Buduće naime, kao buduće, još zbiljski, actu, ne postoji, niti je nešto, što bi bilo u moći, koja je već određena, da se uistinu ostvari. Ništa dakle nema prije samog ostvarenoga čina, u čemu bi on prije mogao biti spoznat. Slobodni budući čin spoznatljiv je dakle samo u času, kad zbiljski, actu, biva proizveden od uzroka. Slijedi dakle, da ga unapred može spoznati samo onaj um, kojem je mjera vječnost te se dosljedno odnosi jednako prema svim vremenskim razmacima.

Doista spoznati buduće stvari, koje još nijesu određene u uzroku, može biti vlastitost samo one razumne naravi, koja je posjedovanje života (possessio vitae) bez početka i dočetka (interminabilis), sve skupa (tota simul) i potpuno savršeno (perfecta). Takva narav spoznaje sve zajedno, a ne susljedice. Nju za spoznaju ne određuju predmeti, nego je sama po sebi i iz sebe potpuno i savršeno određena za spoznaju svega, što je spoznatljivo. Stoga samo Božji um zbog svoje neizmjerne savršenosti, vječnosti i nepromjenljivosti, jednim jedinim zorom, posve jednostavnim i neizmjerne dokučljivosti, gleda pred sobom uvijek i zajedno kao predmet (objective) prisutno sve, što je bilo, što jest i što će biti. Anđeo dakle, kojeg je um ograničen, ne može znati buduće slobodne čine.

b) N e p o z n a j e t a j n e s r d a c a.

Tajne srdaca nazivamo skrivene stvari svakog razumnog stvorenja bilo anđela bilo čovjeka. Ili slobodna djelovanja, koja se ne očituju nikakvim vanjskim znakom. Anđeli ne poznaju tajne srdaca, jer je to vlastito samo Bogu.

α) To svjedoči Sv. Pismo na razne načine. Tako se na pr misli srca zovu naprosto »tajne«, »skrivene«, a Bog se naziva »sucem mislima i namjerama srdačnim«. Evo nekoliko primjera. 1 D n e v 29, 9: »Sva srca ispituje Gospodin i sve misli duša spoznaje«. J e r 17, 9 sl.: »Opako je srce sviju i neistražljivo, tko će ga upoznati! Ja Gospodin, koji pretresam srce i ispitujem bubrege«. — Hebr 4, 12: »Jer je živa riječ Božja i djelotvorna i oštrija od svakoga mača, oštra s obje strane, i prodire do rastavljanja duše i duha i zglobova i mozga, i sudi mislima i namjerama srdačnim«.

β) To otvoreno uče i sv. oci: Tako sv. B a z i l i j e: »Kakvom namjerom i odlukom radimo . . . znade samo onaj, koji spoznaje sva naša djela — Budući da je stvoritelj srdaca, zato spoznaje sva naša djela —« (In ps. 32, n. 8; MG. 29, 344).

c) N e s p o z n a j e t a j n i m i l o s t i.

Tajne milosti su svrhunaravne bilo s obzirom na bit bilo s obzirom na način. Ovdje je govor o tajnama svrhunaravnima u svojoj biti. Od tih se jedne odnose na unutarnji Božji život, na pr. Trojstvo u jedinstvu, a druge na vanjsko Božje djelovanje, na pr. utjelovljenje.

α) Blaženi anđeli pomagani svijetlom slave gledajući Boga spoznavaju neke tajne milosti. Prema stupnju svijetla slave ovisi broj spoznatih tajni i savršenost njihove spoznaje. Osim toga objavlja Bog anđelima katkada, kad to zahtijeva njihova služba, i druge tajne, koje nijesu uključene u njihovo blaženo gledanje. Kraj toga viši anđeli prosvijetljuju niže očitujući im neke tajne svrhunaravnih milosti.
β) No ovdje se ne pita, što anđeli mogu po svrhunaravnoj spoznaji, kojoj je temelj blaženo gledanje Boga, nego po naravnoj spoznaji. Odgovaramo:

α_1) U strogom smislu tajne milosti jesu, prije nego postoje, nešto buduće, što zavisi o samoj Božjoj volji. No anđeo ne može na naravni način spoznati buduće slobodne čine. A fortiori dakle ne će moći spoznati tajne, koje zavise o samoj volji Božjoj. Zato kaže sv Pavao: »Jer tko od ljudi zna, što je u čovjeku, osim duha čovječjega, koji je u njemu? Tako i u Bogu, što je, nitko ne zna, osim Duha Božjega« (1 Kor 2, 11).

β_1) Kad tajne milosti postoje, imadu one, kao i unutarnje tajne Božje naravi, unutarnji svrhunaravni bitak. Slijedi dakle, da njihova spoznatljivost kao što i njihovo bivstvo nadilazi naravne sile svakog uma, dakle i anđeoskog. Premda bi stoga anđeli možda mogli apstraktivno i neodređeno spoznati, da su mogući neki učinci na unutarnji način svrhunaravni, ipak nijesu kadri nijedno određeno biće, koje je svrhunaravno s obzirom na supstanciju, spoznati sigurno i s obzirom na bit (quidditative). Ako se stoga radi o nekoj određenoj tajni, anđeo prije objave te tajne ne može spoznati ni njezinu opstojnost ni njezinu mogućnost. Iza objave može ju spoznati s obzirom na opstojnost, a ne s obzirom na bit.

5. — **Anđeo po naravi ne može spoznati narav bića, koja su na unutarnji način, po biti svrhunaravna, kao što su milost posvećujuća, kreposti po sebi ulivene, darovi Duha Svetog, kao i čini, koji iz njih nastaju.**

Razlog je taj, što sve ove stvari imadu za stvarnost bit, koja nadilazi sile i moći svake naravi stvorene i stvorljive. Dosljedno, takva je i njihova spoznatljivost. Njih dakle nijedna narav ne može po svojoj naravi spoznati. Što više, jer ta bića nemaju nikakve nužne veze s naravi, ne može se ni njihova mogućnost spoznati, barem ne sigurno.

S v. T o m a, I. q. 56 a. 1; S. c. g. l. 3 c. 154; De Veritate, q. 8 a. 12; S u a r e z, De Ang. l. 2. c. 23; P a l m i e r i, De creat. s. 219; B e r a z a, N. dj. 255—266; L e r c h e r, 451—452; L e p i c i e r, I. 138 sl.

B) O ANĐEOSKOJ VOLJI.

§ 36. ANĐELI IMADU SLOBODNU VOLJU.

N a u k a C r k v e. Treba vjerovati Božjom i katoličkom vjerom, da anđeli imadu slobodnu volju. Objavljena je naime, i od Crkve na vjerovanje predložena istina, da je mnogo anđela sagriješilo, i da oni nijesu po naravi, nego po svojoj volji postali zli.

L a t. IV.: »Đavao naime i drugi vragovi od Boga su doduše stvoreni dobri po naravi, no oni su po sebi postali zli.« (DB. 428).

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

Objava dokazuje ne samo opstojnost anđela nego i slobodu njihove volje. Oni se naime mogu radovati: »Kažem vam, da će tako biti veća radost na nebu za jednoga grješnika, koji čini pokoru, nego li za devedeset devet pravednika, kojima ne treba pokore« (Lk 15, 7, 13). — »Koji su vam propovijedali evanđelje... u koje anđeli žele zaroniti«- (1 Pet 1, 12). — Oni mogu sagriješiti i tako postati vragovi: »Jer, ako Bog nije poštedio ni anđela, koji sagriješiše, nego ih strovali u pakao, u tamnu tamnicu, i predade ih, da se čuvaju za sud« (1 Pet 2, 4). — »Ali ja ću vam napomenuti... da je Gospodin i anđele koji ne održaše svojega gospodstva, nego ostaviše svoj stan, sačuvao u vječnim okovima pod mrakom za sud velikog dana«. (Jud 5—6) Biblijski pad anđela najbolji je dokaz za njihovu prirođenu slobodu.

2. — **Iz tradicije.**

O anđelima kaže sv. Ivan Damašć.: »Anđeo je dakle razumna, inteligentna, slobodna — s obzirom na volju promjenljiva narav... No sve, što je obdareno razumom, urešeno je slobodom volje. Dosljedno, anđeo je kao razumna i inteligentna narav obdaren slobodom. No kao stvorenje on je promjenljiv, u koliko mu je slobodno ili ustrajati u dobru i u njem napredovati ili se okrenuti k zlu« (De fide orth. II. 3). — Sv. Justin: »Stvorio je anđele i ljude slobodnima, da pravo rade« (Dial. contra Tryp. c. 102; MG. 6, 214). — Tertulijan: »I sam (đavao) snabdjeven je slobodnom voljom« (Adv. Marc. l. 2, c. 10; ML. 2, 297).

Napomene:

I. **Anđeli po svojoj naravi imadu slobodu sagriješiti ne samo u svrhunaravnim stvarima, koje su im predložene po objavi, nego i u naravnim.**

Durando († 1334), Kajetan († 1534), Kapreolo († 1444) i drugi (141) drže, da anđeli imadu slobodu sagriješiti samo u svrhunaravnim stvarima. No mnogo je općenitije mišljenje (sententia longe communior), da oni imadu slobodu sagriješiti i u naravnim stvarima, koje su naravnim svijetlom evidentno spoznali.

(141) Isp. Suarez, De angel. 3, 7, 3.

II. **Anđeo nije po svojoj naravi nepromjenljiv nakon toga, što je nešto potpunim razmišljanjem slobodno odabrao.**

U ovom pitanju dva su mišljenja:

1. — **Prvo je mišljenje sv. Tome i tomista, koji kažu, da je slobodna volja anđelova promjenljiva i pokretljiva prije izbora jednog od oprečnih čina. No kad se anđeo za nešto slobodno odlučio, ostaje njegova volja čvrsto i nepokolebivo privezana uz izabrano djelo.** Po općenitijem mišljenju među tomistima ta je nepromjenljivost i nesagibivost fizička i s obzirom na svaki izbor tako, da se nikad i ni u kojem slučaju ne može više mijenjati. Po drugima opet ta je nepromjenljivost samo moralna, u koliko anđeli mogu vrlo teško opozvati ono, na što su se posve slobodno odlučili. Od onih, koji uče fizičku nepromjenljivost, suzuju ipak neki tu nepromjenljivost na izbor onog dobra, koje si je anđeo potpuno slobodno odredio kao konačnu svrhu. Glavni razlog ovog mišljenja jest nepromjenljivost, nepomičnost razuma u svojim stalnim, sigurnim i potpunim sudovima. Težnje pak uvijek je u razmjeru sa spoznajom, jer spoznaja giba, pokreće teženje. Budući naime, da je anđeoska spoznaja savršena, anđeo vrlo teško mijenja mišljenje, kao što kod ljudi onaj čovjek, koji je mudriji i brižnije promatra, što će učiniti, to teže mijenja svoje mišljenje. Anđeo bi dakle, kažu, u toliko mogao ispraviti svoj sud s obzirom na neki predmet, u koliko bi u njemu mogao zamijetiti (apprehendere) novi razlog, koji prije nije bio zamjetio. No to anđeo ne može, jer on ne izvodi, nego jednim nedjeljivim zorom zamjećuje zaključke u prednjacima, predikate u subjektima, te sve, što je s njime u skladu ili neskladu, što se s njima podudara ili ne.

2. — **Drugo mišljenje, koje zastupa sv. Bonaventura, Egidije Rimski, Skot, Suarez, poriče naravnu nepromjenljivost bilo fizičku bilo moralnu anđeoske volje, makar se anđeo već na nešto posve slobodno odlučio, premda dopuštaju, da se volja iza tako slobodnog izbora vrlo teško mijenja.** Njih općenito slijede skotisti i isusovački bogoslovi. Toleto za to mišljenje kaže: »Ovaj zaključak jest općenito mišljenje« (In I. q. 64, c. 2).

Kao razlog navode osobito ovaj: Naravna nepromjenljivost volje imala bi svoj razlog ili u samoj spoznaji, ili u samom izboru ili u volji. No razlog nepromjenljivosti ne može imati izvor u spoznaji, jer spoznaja anđela, kakogod bila savršena, kao što nije prije izbora nužno vukla volju prema predmetu, tako iza izbora ne drži, ne za-

ustavlja volju nužno u ljubavi tog predmeta. Razlog navedene nepromjenljivosti nije u izboru, jer čin izbora nije po svojoj naravi vječan. Može dakle volja od njega otstupiti. Navedeni razlog nije ni u samoj volji, jer samo volja po biti (voluntas per essentiam) jest po naravi svojoj nepromjenljiva. Kraj toga nije savršenost nego naprotiv nesavršenost volje nepokolebivo ostati uz zao izbor.

III. **O naravi, predmetu i opsegu anđeoske slobode.**

Kakva je narav i koji predmet i opseg anđeoske slobode, lako se zaključuje iz onoga, što znademo o ljudskoj volji i slobodi. Prema tome postavljamo ove zasade:

1. — **Volja se u anđelu stvarno razlikuje od njegova razuma i biti.**

a) R a z l i k u j e s e o d b i t i i l i n a r a v i. Samo ondje naime može biti jedno isto bit nekog razumnog bića i volja, gdje je sve dobro, na koje može težiti volja, sadržano u samoj biti volje, kao što je to u Bogu, koji doduše hoće sebe i drugo izvan sebe, no sebe hoće radi sebe, a drugo izvan sebe ne će osim radi svoje dobrote. No o anđelu, kao ni o kojem drugom stvorenju, ne može se reći, da štogod hoće, hoće zbog sebe ili svoje dobrote. To bi naime značilo, da je stvorenje u sebi neizmjerno dobro, što je protiv naravi bilo koje prouzrokovane stvari.

Volja dakle bilo kojeg bića, koja očituje ili pokazuje sklonost na nešto izvan sebe, mora biti nešto nadodano.

b) V o l j a j e u a n đ e l i m a s t v a r n o r a z l i č i t a o d n j i h o v a u m a.

Na drugu različitu moć spada ili vlastitost je druge moći (potentiae), da u sebi na neki način imade ono, što je izvan nje, a na drugu različitu opet moć spada, da teži na nešto izvan sebe. No anđeoski um, kao i um svakog stvorenja, proteže se na ono, što je izvan njega u toliko, u koliko ono, što je po biti izvan uma, spoznajno (intentionaliter), bivstvuje u umu. Volja pak proteže se na ono, što je izvan nje, u koliko ona nekim nagibanjem, nagnućem teži prema vanjskom predmetu. Ukratko: spoznaja biva ili nastaje time, što je spoznata stvar u spoznavaocu, a volja se proteže na vanjski predmet. — Slijedi dakle, da je volja anđela i bilo kojeg stvorenja različita od njegova uma.

2. — **Kao što se bit i razum, tako se i volje anđeoske međusobno (barem kod onih, koji su različitih hierarhija ili možda i redova) vrsno razlikuju.**

3. — **Adekvatni, potpuni objekt, svake volje, i stoga anđeoske, jest biće, u koliko je dobro (ens sub ratione boni).**

4. — **U anđelu postoji sloboda proturječja, protuslovlja (contradictionis), protivnosti (contrarietatis) i specifikacije.**

5. — **Premda anđeo može izvršiti ovaj ili onaj čin, ipak se čini vjerojatnije, da se ne može ustegnuti uopće od svakog čina.**

IV. **Da li u anđelima postoji gnjevna i požudna moć (vis irascibilis et concupiscibilis).**

1. — Budući da anđeo nema tijela, nema sumnje, da u njemu ne postoji gnjevna i požudna sila ili moć, u koliko one označuju počelo, koje izvodi čuvstva srdžbe i požude povezane s nekim tjelesnim pokretima (cum passione corporea), kao što je to u nama.

2. — **No ako se gnjevni i požudni čini uzmu samo specifično, dakle samo, koliko su takvi čini, t. j. čini srdžbe i težnje bez obzira na osjetni i tjelesni način,** kako su ti čini u nama, čini se, da se oni nalaze i u anđelu.

Gnjevni naime čini jesu nada, očajanje, smjelost, strah, srdžba. Za sve te čine osim srdžbe, sigurno je, da ne kažu nužno, da je teženje, iz kojeg izviru, materijalnog značaja. Slijedi dakle, da oni mogu formalno postojati i u čisto duhovnoj težnji, kao što je anđeoska volja. Pače čini se posve vjerojatnim da i srdžba, u koliko je čin, koji teži za osvetom zbog nanesene nepravde, može biti u anđelu, jer na formalni pojam srdžbe ne spada, da se rasrđeni subjekt srdi s osjetnim tjelesnim gibanjem.

Požudni čini (actus concupiscibiles) jesu uživanje (fruitio), želja i ljubav nekog dobra, te mržnja, izbjegavanje i žalost zbog nekog zla. Budući da na formalni pojam svih ovih čina ne spada nužno, da potječu ili izviru iz tvarnog požudnog teženja, posve je očito, da oni mogu postojati i u anđelima.

3. — **Konačno u anđelima je naravna ili spontana ljubav.** Ovdje se uzima naravna ljubav, u koliko je protivna slobodnoj. Dakle ljubav, u koliko je nužni čin volje. Ovom ljubavi, koja sama po sebi izvire

iz naravi, anđeo ljubi samog sebe. Ljubi također Boga, ali samo koliko ga poima pod općim pojmom dobra i sreće. No ne ljubi ga po naravi, nužno, spontano, u koliko Boga poima pod vlastitim njegovim pojmom. Drugog anđela ljubi jedan anđeo nužnom, naravnom, spontanom ljubavi samo, u koliko imadu istu narav. S obzirom na sve drugo, što je na anđelu, ne ljubi ga drugi nužno, nego slobodnom ljubavi. U anđelima postoji slobodna ljubav, kojom može sebi i drugima poželjeti razna dobra (142). Ovakvom ljubavi ljubi i Boga (amor electivus).

Sv. Toma, I. q. 59 a. 1; Suarez, De Ang. l. 3 c. 7; Billuart, De Ang. d. 6 a. 1.; Sv. Augustin, De corrept. et gratia, c. 10 n. 27; c. 10 n. 32; De civit. Dei c. 1 t. 7; Lepicier, De Angelis I. 213—227; Beraza, N. dj. 266—268; Lercher, II. 452; Biluart, De ang. d. 6 a 1; Toletus, In 1 q. 64 c. 2.

C) O ANĐEOSKOM GOVORENJU I RASVIJETLJENJU

Zbog uma i volje, koje posjeduju anđeli, dolazi među njima do međusobnog govora i rasvijetljenja.
Razložit ćemo nakratko jedno i drugo.

I. O anđeoskom govoru.

Dva su ovdje pitanja. Prvo, da li uopće postoji govorenje kod anđela. Drugo, kako, na koji način, anđeli govore.

§ 37. ANĐELI MEĐUSOBNO MOGU GOVORITI

1. — **Pojam govora.**

Govorenje je djelovanje ili čin razumnog bića kao razumnog, koji je po sebi određen i usmjeren prema drugome, da mu očituje pojam, koji u duši o nekoj stvari postoji.

2. — **Za govor se traži više uvjeta:**

a) Potrebno je, da se očituje ili pokazuje ne samo stvar, nego i unutarnji pojam same stvari. Imade naime više naravnih uzroka, koji nam nešto javljaju ili očituju, a da ipak s nama u pravom smislu ne govore. U tom značenju na pr. »nebesa iskazuju slavu Božju« (Ps 18, 2).

(142) Isp. S. th. I. q. 60.

b) Očitovanje pojma mora po namjeri onoga, koji govori, biti određeno za drugoga. Drugo je naime govoriti pred nekim, a drugo govoriti s nekim. Tako na pr. uvijek, kad god govorimo, govorimo pred Bogom, t. j. u prisutnosti Božjoj, koji nas čuje, ali ipak ne govorimo uvijek s Bogom. Ne govorimo također s onim, koji možda potajno i nedopušteno, bez našeg odobrenja, prisluškuje naš razgovor s drugim.

c) Onaj, koji govori, mora posjedovati mogućnost, da pobudi na slušanje one, na koje svoj govor upravlja. Inače bi gotovo uvijek govor bio nemoguć.

d) Govor treba da izlazi iz volje onog, koji govori, te je stoga na neki način slobodan. Stoga, koji govori u snu, ne govori u pravom smislu, formalno, nego samo materijalno.

e) Govorenje treba da je na taj način moguće, da prema volji onog, koji govori, čuje samo onaj, kome se govor upravlja. To traži pravo, koje imade razumna narav na to, da čuva ili otkriva svoje tajne, kome hoće.

Da anđeli govore, dokazuje:

1. — **Sv. Pismo.**

Sv. Pavao: »Kad bi jezike ljudske i anđeoske govorio, a ljubavi ne bih imao, bio bih kao mjed, koja ječi, ili praporac, koji zveči (1 Kor 13, 1). — Apostol Juda pripovijeda u svojoj poslanici, kako se je Mihael arkanđeo s đavlom prepirao za tijelo Mojsijevo. Arkanđeo je po naredbi Božjoj Mojsiju sahranio, a đavao je prema općenitom tumačenju htio to zapriječiti, ne bi li se židovski narod klanjao Mojsiji kao Bogu. Mihael reče đavlu: »Gospodin neka ti zapovjedi.« (Jud 9). — Prema Is 6, 3 serafi »vikahu jedan drugome... Svet...«. Otkr 7, 2—3: »I vidjeh drugoga anđela, gdje uzlazi od istoka sunčanoga, koji je imao pečat Boga živoga. On povika glasom velikim na četiri anđela, kojima bijaše dano, da naškode zemlji i moru govoreći: Ne škodite ni zemlji ni moru ni drveću, dok ne zapečatimo sluge Boga našega«.

Prema Dan 8, 16 jedan anđeo govori drugome: »Gabrijel učini, da ovaj (Daniel) razumije viđenje.« — Zah 2, 3—4: »I evo anđeo, koji je govorio sa mnom, izlazio je, a drugi anđeo dolazio mu je ususret. I ovaj kaže prvomu: Poteci i reci mladiću tamo.«

2. — **Iz tradicije.**

Sv. Bazilije: »Apostol je natuknuo, da anđeli imadu vlastiti jezik, ovako govoreći: ‚Kad bih jezikom ljudskim i anđeoskim govorio'« (Homilia in illud »In principio erat Verbum« n. 3; MG. 21, 478). — Sv. Ivan Damašć.: »Anđelima ne treba ni jezika ni ušiju, nego bez ikakve pomoći vanjskog govora uzajamno si saopćuju svoje osjećaje i odluke« (De fide 2, 3; MG. 94, 867).

3 — **Iz razuma.**

Anđeli nijesu mnoštvo bez reda, nego sačinjavaju društvo. No ne može se zamisliti društvo među razumnim stvorovima, koje si međusobno ne bi moglo otkriti osjećaje, misli, naloge, želje i t. d. Postoji dakle među anđelima pravi govor.

Napomene:

1. — **Anđeli mogu govoriti i s nama i mi s njima i to na način, kako mi ljudi međusobno govorimo.** Anđeli naime, kako nas Sv. Pismo uči, mogu proizvesti glasove i druge osjetilne znakove.
No ovo anđeosko govorenje s nama nije naravno nego mimonaravno. Na pitanje pak, da li anđeo može s nama naravnim načinom govoriti, odgovara najveći dio bogoslova, da je to nemoguće. Razlog je u tome, što ovako čisti duhovni način govorenja nije u ovom životu u razmjeru s ljudskom dušom, koja spoznajne likove ili oblike mora uzimati i odlučivati iz materijalnih stvari.

2. — **Može li anđeo govoriti s Bogom?**

Anđeo može govoriti Bogu, no ne zato, da mu štogod objavi, nego zato, da od njega štogod primi. To je očito. Bog naime znade sve i stoga mu anđeo ne može nešto očitovati, što on ne bi znao. Govoriti na ovaj način, da naime nešto novo saopći, može anđeo samo ljudima ili drugim anđelima.
Anđeo dakle može Bogu govoriti samo, da od njega nešto primi. To može biti ili na taj način, da pita za savjet Božju volju, ili tako, da se divi Božjem veličanstvu, koje ne može nikad dokučiti. Tada se Bog razgovara s anđelima time, što im očituje svoju volju, da promatraju tajne njegova bivstva. Anđeli pak govore Bogu time, što potičući jedni druge ustaju, da se Gospodinu dive. Ovaj anđeoski govor nikad ne prestaje, jer se anđeli uvijek dive Božjem veličanstvu i nikad ga ne prestaju hvaliti. — U ovom razgovoru s Bogom treba da se, koliko je moguće, ljudi natječu s Bogom, s jedne strane ispitujući ga uvijek za njegovu svetu volju, a s druge strane hvaleći ga i slaveći ga.

Sv. Toma, I. q. 107 a. 1; Petavius, De Ang. l. 1 c. 12; Arriaga, De Ang. d. 12 s. 7; Casajoana, De Ang. i. 3 a. 2; Suarez, De ang. l. 2 c 26 sl.; Beraza, De Deo creante 269 sl.; Lepicier, De Angelis, II. 25 sl.; Pesch, III. 246—247; Lercher, II. 452—453; L. Janssens, VI. 893; Lahousse, De Deo creante et elevante, 726.

§ 38. O NAČINU, KAKO ANĐELI GOVORE

Govor pretpostavlja, da se mišljenje, pojmovi mogu tajiti i očitovati. Pitanje je sada, kako jedan anđeo prema drugom može svoje mišljenje kriti ili očitovati. Nadalje, kako se može zapriječiti, da drugi prisutni anđeli ne zamijete ono, što jedan anđeo hoće samo jednome da kaže.
O postavljenom pitanju bogoslovi raspravljaju veoma mnogo.
No dati odgovor vrlo je teško. U ovom neriješenom pitanju postoji više mišljenja. Navest ćemo dva glavna:

1. — **Jedni drže, da se očitovanje anđeoskih misli zbiva na taj način, da anđeo, koji govori, nekom svojom djelatnošću, koja je istinska i prava, proizvodi nešto u slušatelju. Što je to, što jedan anđeo u drugomu proizvodi, tumače auktori na razne načine.**

a) Durando i drugi stari bogoslovi uče, da se anđeli prema želji služe za govorenje sjetilnim znakovima.
Ovo mišljenje općenito zabacuju, jer niti je u skladu, niti dolikuje čistim dusima, koji neovisno od sjetilnih stvari mogu po svojoj naravi i bivstvovati i međusobno razgovarati.

b) Egidije i dosta drugih drže, da anđeli govore pomoću duhovnih znakova, koji nijesu ni sami anđeoski životni čini, ni utisnuti lik, nego duhovne kakvoće, kojima si anđeli misli srca uzajamno otkrivaju.
I ovo se mišljenje opravdano zabacuje. Ponajprije nije jasno, kako i na koji način čini razuma i volje slobodno proizvode neke neživotne kakvoće. — Osim toga, ako su ovakve kakvoće znakovi, koje anđeo

po volji proizvodi, nastaje pitanje, kako su se anđeli prije toga dogovorili i složili u određenom značenju takvog znaka. Ako se pak kaže, da su te kakvoće naravni znakovi, odatle bi slijedilo, da jedan anđeo ne može govoriti drugom, a da svoje misli ujedno ne očituje i drugima.

c) Skot s nekima uči, da anđeli govore time, što u slušatelju proizvode spoznaju svoga pojma i predmeta, koji je tim pojmom označen. Ova spoznaja jest govorenje, u koliko se proizvodi od onog, koji govori i utiskuje u slušatelja. U koliko ga pak onaj, koji sluša, prima, zove se slušanje (auditio).
I ovo mišljenje zabacuju. Razlog je ovaj: Mišljenje je unutarnji, životni čin, a nijedan životni i unutarnji čin (actus vitalis et immanens) ne može kao od svoga uzroka biti aktivno proizveden od druge moći, nego od one, u kojoj taj čin biva primljen. Slijedi dakle, da jedan anđeo ne može kao uzrok proizvesti mišljenje, kojim drugi anđeo formalno misli. Mišljenje naime mora ostati u onoj moći, koja ga proizvodi. Kraj toga anđeo ne može neposredno djelovati na um drugog anđela.

d) Suarez i neki uče, da jedan anđeo govori drugom time, što mu utiskuje spoznajni lik onog pojma, koji mu hoće saopćiti. Taj spoznajni lik jest govorenje, u koliko ga proizvodi anđeo, koji govori. U koliko taj spoznajni lik biva priman u slušatelju, jest i zove se slušanje.
Ni ovo se mišljenje ne može dopustiti s ovih razloga:

α) jer bi slijedilo, da anđeli nemaju odmah od početka svih spoznajnih likova, što je krivo; β) što bi i ljudima mogli po volji utisnuti spoznajne likove i tako neposredno promijeniti ljudski um i volju.

e) Sv. Bonaventura i neki drže, da jedan anđeo govori drugome time, što anđeo, koji govori, protegne pomoću neke duhovne zrake svoj pojam prema slušatelju. Ta zraka, koja se nalazi u onome, koji govori, protegne se do slušateljeva uma, te s njime kao sa sredstvom sudjeluje kod spoznaje pojma i misli onoga, koji govori.

Ovo se mišljenje može dopustiti, ako se uzme u metaforičkom smislu. No uzeto u doslovnom smislu posve je neosnovano, jer se svijetlo ili duhovna zraka, koja je u jednom anđelu, ne može protegnuti do drugog.

2. — **Drugo mišljenje drži, da se očitovanje misli kod anđela zbiva samo i jedino slobodnim određenjem i usmjerenjem svoje misli prema drugome. To se zbiva samim anđeoskim pristankom bez ikakve njegove djelatnosti u pravom smislu.** Tako uči sv. Toma i većina bogoslova.
Stvar treba shvatiti ovako:
Tim samim, što jedan anđeo hoće, da njegove misli budu poznate drugome, on je te misli odredio i usmjerio prema tome drugome. Bog pak svojim sudjelovanjem (per concursum) određuje um slušateljev na to, da spozna misli onog, koji govori.
I po ovom dakle mišljenju anđeo, koji govori, pobuđuje anđela, koji sluša, na to, da sluša, ali to ne čini fizički, nego moralno. On sam naime ništa ne čini u umu anđela, koji sluša, ali njegovo slobodno određenje ili usmjerenje vlastite misli prema drugome, jest razlog ili uvjet, da Bog anđela, prema kome su usmjerene misli anđela, koji govori, svojim sudjelovanjem (concursus) odredi, da sluša.
Anđeoski govor uzet formalno sastojao bi se stoga u slobodnom činu volje otkriti drugome vlastiti pojam i njegov predmet, u koliko ovo htijenje moralno prouzrokuje i prema tome suoznačuje Božje sudjelovanje, koje određuje anđela, koji sluša, da spozna misao anđela, koji govori (143).
Ovo mišljenje brane njegovi zastupnici na ovaj način:

a) Sav razlog, zašto anđeli ne mogu po naravi spoznati tajne srdaca, temelji se na moralnom pravu vlasništva, koje razumno stvorenje imade na svoje vlastite unutarnje čine. No po mišljenju sv. Tome kod anđeoskog govora te teškoće nema, jer anđeo, koji govori, slobodno određuje i usmjeruje svoje unutarnje čine, da ih drugi spozna.
U ovom mišljenju vrlo se dobro može protumačiti anđeosko govorenje (locutio), pobuda (excitatio) i slušanje (auditio). Govorenje je dakle samo htijenje očitovati drugome svoje misli, u koliko ono neupravno (in obliquo) suoznačuje i na moralni način prouzrokuje Božje sudjelovanje. Pobuda (excitatio) jest samo to sudjelovanje Božje,

(143) Isp. S. th. I. q. 107; De verit. q. 9 a. 4—7.

koje određuje um anđela, koji sluša, u koliko je to sudjelovanje moralno prouzročeno i izazvano voljom anđela, koji govori. Slušanje (auditio) konačno jest sama spoznaja anđela slušatelja, u koliko je fizički prouzročena od Božjeg sudjelovanja, a moralno od anđela, koji govori.
Konačno u ovom se mišljenju može protumačiti, kako jedan anđeo može govoriti samo jednom jedinom, premda su prisutni i drugi. Zatim, kako anđeo može govoriti, i ako je drugi od njega udaljen, nadalje, kako može zajedno govoriti svima, te konačno, kako niži anđeo može govoriti višemu.

Napomena:

Prostorni razmak ne čini teškoća kod međusobnog anđeoskog govorenja. U onom, što je posve izlučeno iz prostora i mjesta, ne vrši nikakva upliva razmak mjesta, kao što ni kod onoga, što je posve odijeljeno od vremena, nema različnost u vremenu nikakva utjecaja. Zato na pr. vječnost, jer je uzvišena nad svako vrijeme, obuhvata svaku vremensku razliku. No anđeosko govorenje jest posve izlučeno iz prostora. Anđeoski govor naime stoji u razumnom djelovanju, a takvo djelovanje za svoje ostvarenje po sebi niti suoznačuje niti traži prostora kao ni vremena. To naime, što je naše spoznajno djelovanje zavisno od sadašnjeg časa, nije po sebi, ne slijedi iz naravi spoznaje, nego to dolazi i imade izvor u osjetilnim slikama tijela, kojih kod anđeoskih govora ni na koji način nema. Slijedi dakle, da prostorni razmak ne čini nikakve zapreke anđeoskom govoru.

Sv. Toma, I. q. 107; De veritate q. 9. a. 47; Casajoana, De angl. c. 3 a. 2 § III; Arriaga, De angel. d. 12 s. 7; Petavius, De ang. l. 1. c. 12; Pesch, III. 246—247; Lepicier, De angelis II. 25 sl.; Beraza, N. dj. 269—273; Lercher, II. 452—453.

II. O anđeoskom rasvijetljenju (de illuminatione angelica).

Utvrdit ćemo ponajprije, da to rasvijetljenje postoji, a onda istumačiti njegov učin.

§ 39. MEĐU ANĐELIMA POSTOJI UISTINU RASVIJETLJENJE

1. — Pojam rasvijetljenja.

a) Rasvijetljenje (illuminatio) u materijalnom značenju jest odstranjenje tame dovođenjem svijetla. U duhovnom smislu rasvijetljenje je tjeranje neznanja otkrivanjem istine. Ef 5, 13: »Sve, što se objavljuje, svijetlo je«. — Ef 3, 8 sl.: »Meni najmanjemu... dana je ova milost... da rasvijetlim sve, kako se ostvarila tajna od vjekova sakrita u Bogu...«
Rasvijetliti uopće nije prema tome ništa drugo, nego otkriti nečijem umu istinu, koja mu je prije bila nepoznata. Tako učitelj tumačeći učenicima neku nauku njih duhovno rasvijetljuje. Rasvijetljenje je stoga neka vrsta govora. Svako naime rasvijetljenje jest govorenje, no svako govorenje nije rasvijetljenje.

b) Anđeosko rasvijetljenje jest prema tome otkrivanje ili očitovanje nepoznate istine, koju viši anđeo saopćuje nižem i to na način pouke i u odnosu prema Bogu.
Ovu ćemo definiciju rastumačiti:

α) Kaže se u definiciji, da je rasvijetljenje »otkrivanje istine«, jer rasvijetljenje nije ništa drugo neko očitovanje istine ili unošenje istine u um.

β) Istina, koja se otkriva, mora biti nepoznata (ignota), jer otkrivanjem istine već od druguda poznate ne dodaje se umu ništa novog svijetla.

γ) Kaže se: »koje (znanje) viši anđeo saopćuje nižem«. Među anđelima naime postoje po redu viši i niži. Ta se razlika napose očituje u znanju i svetosti. Sama narav reda zahtijeva, da ono, što je niže, bude pokretano, gibano po onom, što je više.
Može se dogoditi, da Bog sam neposredno objavi nižemu anđelu neku tajnu ili odluku svoje volje, što viši anđeo ne zna. Ako se to zbude, moći će niži rasvijetliti višeg o istini, koja mu je objavljena, no to nije po općem zakonu Božje providnosti.

δ) Otkrivanje istine biva na način nekog nauka, naputka (per modum cujusdam magisterii). U tom je naime ponajviše i osobito razlika između rasvijetljenja i jednostavnog govorenja, što je rasvijetljenje očitovanje istine na način tumačenja i objašnjavanja prema sposobnosti onoga, koji biva prosvijetljen, a jednostavno govorenje jest samo očitovanje misli bez ovakvog tumačenja. Govor mi čini poznatim nešto, što nisam znao zato, jer predmet nije bio prisutan mojim spoznajnim moćima (nisam čuo, nisam vidio, nisam znao, da postoji nešto). Rasvijetljenje pak znači ojačanje uma za spoznaju nečeg povrh onoga, što je on spoznavao.

ε) Kaže se, da je rasvijetljenje istine »u odnosu prema Bogu«. To jest istina, koja se očituje, promatra se, u koliko dolazi od Boga, a ne od stvorene volje. Bog je naime prva istina, iz koje se izvodi svaka druga istina. Bog je konačno posljednje pravilo, koje je u sastavu svake istine. Budući pak, da je istina svijetlo razuma, jasno je, da je Bog prvo svijetlo, iz kojeg se rađa svako drugo svijetlo i žarište, gdje se sastaju sve zrake svijetla.

Objašnjavamo to i ovako: Budući da na pojam rasvijetljenja spada predati, saopćiti drugome ili objaviti spoznatu istinu, budući da je istina svijetlo razuma i budući da je prva istina Bog, koji je izvor i pravilo svake istine, stoga se očitovanje onoga, što se umom poima ili shvaća, u koliko zavisi od prve istine, zove rasvijetljenje u vlastitom pravom smislu (illuminatio). Takvo je rasvijetljenje na pr., kad jedan čovjek kaže drugome: Bog je stvorio nebo, ili čovjek je životinja. Budući pak, da stvorena volja nije svijetlo ni pravilo istine, nego je samo dionica svijetla, zato se očitovanje onoga, što zavisi o volji onoga, koji spoznaje ili shvaća, ne može zvati rasvijetljenje, nego samo govorenje, kao na pr. ako tko drugome kaže: hoću ovo da naučim, hoću ovo ili ono učiniti. U vezi s time kaže sv. Toma ovako: »Saopćiti stoga (ono), što je od stvorene volje, u koliko je takva (t. j. stvorena), ne znači prosvijetliti; ne spada naime na savršenost moga uma saznati, što ti hoćeš ili što ti spoznaješ, nego što je u stvari istina«. (I q. 107 a. 2.).

Stoga je ono očitovanje, kojim je u početku Lucifer nižim anđelima saopćio svoju volju, da se dignu protiv Boga, bilo samo govorenje, a ne rasvijetljivanje.

Za objašnjenje ove posljednje tvrdnje treba navesti još ovo: Kod anđela je razlika između govora i rasvijetljenja na neki način onakva, kakva je između roda i vrste. Svako je naime rasvijetljenje govor, ali svaki govor nije rasvijetljenje. Da jedan naime anđeo govori drugom, ne znači i nije ništa drugo, nego svoj vlastiti pojam, u koliko zavisi od volje onoga, koji govori, odrediti, upraviti prema drugomu anđelu s tim ciljem, da se taj anđeo po vlastitoj volji onog, koji govori s tim pojmom ili misli upozna. Rasvijetliti pak znači saopćiti drugome istinu, u koliko ona ovisi o prvoj istini, koja je Bog.

Bilješke: a) — Odavde slijedi, da u đavlima ne može biti rasvijetljenja u pravom smislu. Rasvijeljenje naime u vlastitom smislu jest očitovanje istine, u koliko stoji u odnosu prema Bogu, koji rasvijetljuje svaki um. No vragovi ne će ništa, da uprave prema Bogu, nego radije da od njega odvrate. Kod njih dakle nema rasvijetljenja u pravom smislu. No i kod njih postoji očitovanje istine, koje se naprosto zove govorenje. Stoga i đavao može jedan drugom saopćiti svoje misli na način govorenja.

b) — Iz pojma rasvijetljenja slijedi, da je svako Božje govorenje anđelima ili ljudskoj duši za njih rasvijetljenje. Budući naime, da je volja Božja pravilo svake istine, nedvojbeno slijedi, da i znati, što Bog hoće, spada na savršenost i rasvijetljenje stvorene duše. Stoga Crkva dnevice po ustima svojih svećenika moli u Ps 118, da nas dobrostivo pouči o putu svojih zapovijedi i opravdanja.

2. — Viši anđeli niže ne samo rasvijetljuju, nego i čiste i usavršuju. No rasvijetljenje, čišćenje i usavršenje (illuminatio, purgatio, perfectio) ne razlikuju se stvarno, nego samo pojmovno.

Um se naime rasvijetljuje, u koliko je napunjen i preliven svijetlom istine; čisti se, u koliko se od njega otklanja sjena neznanja; usavršuje se, u koliko stiče spoznaju, koje prije nije imao.

»Čišćenje i usavršenje i rasvijetljenje jest primanje Božjeg znanja«. (Sv. Toma, De verit. q. 9 a. 3). — »Čišćenje se ne smije u anđelima razumijevati kao da je od neke nečistoće nego od neznanja« (N. mj. ad 1).

Dokazi:

1. — **Sv. Pismo.**

U Ps 23, 7 sl. prikazuju se anđeli, koji međusobno govore o Kristu: »Podignite, knezovi, vrata vaša, visoko se uzdignite vječna vrata, i unići će kralj slave«. Drugi anđeli pitaju: »Tko je taj kralj slave?« Njima odgovaraju ostali rasvijetljujući ih: »Gospodin jaki i moćni, Gospodin moćan u boju«. Opet isti pitaju i opet ostali odgovaraju: »Gospodin vojske, on je kralj slave«.

Isp. Is 63, 1 sl.; Zah 2, 3 sl.; Otkr 7, 2; Dan 10, 13 sl.

2. — **Sv. oci.**

Ps.-Dionizije na više mjesta govori o rasvijetljenju, čišćenju i usavršenju kao o jednom anđeoskom djelovanju. Ono rasvijetljuje otkrivajući istinu, čisti isključujući neznanje, usavršuje obogaćujući um (144).

---

(144) Isp. De coel. hier. c. 4, 7, 8, 10; MG. 3, 180, 219, 237. sl.

Slično i drugi oci tumačeći riječi Ps 23: »Tko je taj kralj slave?« Ovaj razgovor naime pripisuju oci anđelima, koji gledaju Krista, gdje ulazi na nebo. Tako Justin (145), Grgur Niški (146), Ambrozije (147), Jeronim (148), Ćiril Jeruz. (149), Teodoret (150), Hrisostom (151), sv. Ivan Damašć. (152), sv. Izidor Španj. (153) i mnogi drugi. Tu su nauku konačno prihvatili svi skolastici.

3. — **Iz razuma.**

Ništa nije po naravi prikladnije niti je u većem skladu s Božjom providnošću, nego da u društvu osoba, u kojem su viši i niži, kao što je to u društvu anđela, niži budu poučavani i ravnani od viših.

Napomene: 1. — **U čemu viši anđeli rasvijetljuju niže?**

Da se ispravno shvati, kako i u čemu jedan anđeo može rasvijetliti drugog, treba spomenuti, da dobri anđeo imade dvostruku spoznaju: svrhunaravnu po biti Božjoj, koju neposredno gleda, i naravnu po likovima, slikama, koje su mu utisnute, ulivene od Boga (species infusae).

Gledajući Boga ne spoznaju anđeli u Bogu sve, što je spoznatljivo. To je svojstveno samo Bogu. Neposredno gledanje Boga u razmjeru je sa naravnom savršenošću anđela. Anđeo stoga spoznaje u Bogu to više, što ga savršenije gleda, dosljedno, što mu je narav savršenija. Stoga savršeniji anđeo spoznaje u Bogu više Božjih odlika, djela, nego niži anđeo.

Naravna anđeoska spoznaja biva po ulivenim slikama ili likovima. U ovom znanju ne sastoji posljednje anđelovo usavršenje. Stvoreni duh se smatra uvijek neoblikovanim (informis) i nesavršenim, dok savršeno i posve ne prione uz prvu istinu, koja je Bog. Stoga je anđeoski

(145) Dial. cum Tryph. n. 36; MG. 6, 553.
(146) Orat. in Ascens.; MG. 46, 693.
(147) De fide 4, 1, 9; ML. 16, 619.
(148) In Is 17, 58; ML. 24, 610.
(149) Cat. 14. n. 24; MG. 33, 856.
(150) In Ps 23; MG. 80, 1033.
(151) In ascens. hom. 4. n. 4 sq.; MG. 50, 449.
(152) De fide orth. 2, 3; MG. 94, 868 sl.
(153) Sent. 1, 10, 14; ML. 83, 556.

duh u odnosu prema Bogu kao subjekat, koji teži za posljednjim likom ili formom, koja će ga nadopuniti i usavršiti.

Imajući ovo pred očima kažemo:

a) Sve, što pripada u okvir naravnog reda, spoznavaju najsavršenije svi anđeli. Ako ne po svojoj naravi, a ono barem po znanju, koje im je na svrhunaravni način uliveno u blaženom stanju gledanja Boga. S obzirom dakle na čisto naravne predmete drži sv. Toma kao vjerojatnije, da anđeli ne bivaju više rasvjetljivani. Vjerojatno mogu anđeli po sv. Tomi biti u okviru istina naravnog reda prosvijetljeni samo u onim istinama, koje ovise o slobodnom uzroku ili se zbivaju po posebnom Božjem utjecaju.

b) Buduće slobodne čine i misli srdaca nijedan anđeo ne može po naravi znati. Isto tako anđeli nemaju naravne spoznaje o tajnama milosti i slave. Sve te tajne spoznavaju anđeli samo u biti Božjoj i to ne svi jednako, nego prema mjeri njihova savršenstva.

Iz toga je jasno, da predmet anđeoskog rasvijetljivanja mogu biti samo spomenute tajne, koje savršeniji anđeli, jer dublje promatraju bit Božju, jasnije vide i spoznaju nego niži. Stoga viši anđeli, koji o Božjim djelima više spoznavaju mogu niže o tom rasvijetliti. Te stvari mogu pripadati ili na stanje naravi, kao što su čudesa, ili na stanje milosti, kao na pr. uređenje Crkve, ili na stanje slave, kao što je na pr. slava svetaca. U redu milosti imade napose mnogo stvari, o kojima anđeli mogu biti rasvijetljeni. Tako na pr. o tajni utjelovljenja, a osobito obzirom na njegove okolnosti. O onom nadalje, što spada na otkupljenje i spasenje roda ljudskoga, primili su po mišljenju otaca i bogoslova niži anđeli mnogo rasvijetljenja od viših. Budući da je sada utjelovljenje sa svim svojim okolnostima ostvareno, zato u tom okviru jedni anđeli ne prosvijetljuju više drugih. No što se tiče spasenja izabranih, do konca vijeka će se zbivati nove stvari, pak će stoga do sudnjeg dana viši anđeli prosvijetljivati niže.

c) S obzirom na ono, što se nalazi u okviru slave (in statu gloriae), jasno je, da niži anđeli ne mogu biti rasvijetljeni od viših u onomu, što oni sami po blaženom gledanju vide u Bogu. O tim naime isti-

nama bivaju neposredno rasvijetljeni od samog Boga. No jer savršeni anđeo vidi u Bogu više, što niži ne može dokučiti, može o tom niži biti rasvijetljen od višeg.

2. — **Koja je konačna svrha rasvijetljivanja?**

Svrha je to, da anđeoski duh bude sve bliže i bliže Bogu i uz njega prianja. Svaki naime stvoreni duh, kako je rečeno, prima svoje oblikovanje i usavršenje od Boga i smatra se tako dugo neoblikovanim, nesavršenim, dok se ne poveže s prvom istinom. Osvijetljenja pak, koja anđeo prima od anđela, jesu priprava, spremanje za primanje posljednje forme i savršenstva u sjedinjenju s Bogom.

3. — **Način, kako se kod anđela zbiva rasvijetljenje.**

Rasvijetljenje se zbiva na taj način, što viši anđeo ojača um nižeg anđela te istinu prilagodi njegovoj moći i sposobnosti. Za spoznaju je potrebno dvoje: Spoznajna moć (virtus intellectiva) i sličnost spoznate stvari (similitudo rei intellectae).

Pitanje je dakle, kako, imajući pred očima ova dva uvjeta spoznaje, jedan anđeo može drugog dovesti do spoznaje nove istine.

Na to bogoslovi odgovaraju:

a) Spoznajna moć nižeg anđela jača se, biva osposobljena za spoznaju istine od višeg anđela po obraćanju (conversio) višeg anđela prema nižem. U naravnom redu snaga nesavršenijeg tijela jača se time, što mu se približi savršenije tijelo. Tako na pr. tijelo raste u toplini, ako mu u blizinu dođe toplije tijelo. Ono, što kod tjelesa biva mjesnim, lokalnim približavanjem, to kod duhovnih bića čini priklanjanje, svraćanje, obraćanje (conversio) višeg anđela prema nižem. Savršeniji anđeo svojim obraćanjem k nižem objača njegov um.

U čemu stoji obraćanje višeg anđela k nižem, i kako se time jača um nižeg, vidjet ćemo malo kasnije.

b) Sličnost spoznate stvari, koja spada u okvir rasvijetljenja, zbiva se kod rasvijetljenja anđela na ovaj način:

Viši anđeo prima, dobiva spoznaju istine u nekim općenitijim pojmovima, za koje um nižeg anđela ne bi bio sposoban, da ih primi. Prema naravi naime nižeg anđela jest to, da prima istinu, koja je više partikularna, pojedinačna. Stoga viši anđeo očituje istinu nižem anđelu tako, da istinu na neki način dijeli, raščlanjuje, eda je tako niži anđeo može primiti. Slično kao što kod ljudi učitelji učenicima na mnogo načina dijele i raščlanjuju ono, što oni zajedno poimlju, te tako omogućuju učenikovo shvaćanje.

Viši dakle anđeo rasvijetljuje nižeg i time, što mu jača um, i time, što mu istinu, koja se imade saopćiti, dijeli, raščlanjuje i na neki način prilagođuje. »Viši anđeo, kaže sv. Toma, posjeduje spoznaju o stvarima po formama (likovima) više općenitima, i stoga niži anđeo nije u razmjeru, da primi spoznaju od višeg anđela osim, ako viši anđeo svoju spoznaju na neki način podijeli i razluči poimajući u sebi ono, u čem hoće rasvijetliti, na takav način, da bude shvatljivo od nižeg anđela. Očitujući drugome takav pojam, on ga rasvijetljuje.« (De verit. q. 9. a. 5).

c) U čemu stoji objačanje uma nižeg anđela, koje izvršuje viši anđeo?

Spomenuli smo, da se osvijetljenje nižeg anđela zbiva na dva načina: jačanjem uma i prilagođivanjem istine.

Da nam bude potpuniji pojam anđeoskog rasvijetljivanja, objasnit ćemo jošte, u čemu stoji jačanje uma nižeg anđela.

Iznijet ćemo mišljenje sv. Tome, napose, kako ga je najbolje protumačio kard. Kajetan.

Jačanje uma nižeg anđela ne zbiva se tako, da bi viši anđeo izvodio u nižem nešto fizički, jer ni kod ljudi učitelj ne ojačava uma učeničkog time, da bi u njegovom umu proizveo neku fizičku formu ili lik, nego samo time, što mu u nekom redu izlaže načela ili zasade, iz kojih se izvode zaključci. Viši anđeo dakle osvijetljuje nižeg na način umjetne pouke, t. j. iznoseći sredstva, bez kojih se istina ne bi mogla spoznati.

Prema sv. Tomi objašnjava kard. Kajetan natanje stvar ovako: Mi ljudi dolazimo do znanja naukom. Djelovanje onoga, koji poučaje, kao takvo ne daje najprije umu učenikovu neko svijetlo, da mu onda prikaže, izloži spoznatu istinu, koju bi trebao prihvatiti. Učiteljevo djelovanje kao takvo stoji u tome, da pred učenikov um iznese neku spoznatu istinu kao osvijetljenu. Time naime, što je umu neka istina predložena kao osvijetljena, osvijetljuje se učenikov um, da vidi onu istinu. Dosljedno on je objačan postavši dionikom višeg svijetla, koje

je primio primajući onu osvijetljenu istinu. Istina je pak osvijetljena onda, kad je um spoznajnim zorom proniče.

Iznositi ovako osvijetljenu istinu jest prvi korjen umnog rasvijetljenja u anđelu. Svaki naime viši anđeo iznosi pred nižeg neki predmet kao spoznat i osvijetljen.

No tim samim, što je predmet od višega predložen kao spoznat i osvijetljen, ne slijedi, da je i za nižega primljen kao dovoljno osvijetljen i spoznat. Stoga je još obično potrebno, da pridođe dijeljenje predmeta u pojmove, koje je niži kadar ili sposoban prihvatiti. U rasvijetljenju nižeg anđela po višem obično se spaja jedan i drugi način rasvijetljenja. T. j. predmet se predlaže osvijetljen i raščlanjen, razdijeljen, da nižemu anđelu prema primljenom svijetlu bude prikladan, razmjeran. No po naravi je uvijek prije svijetlo nego dijeljenje. I svijetlo, kao što je već rečeno, spada na spoznajnu moć, jer je um po njemu sposoban da spozna, što prije, po sebi, nije mogao spoznati. Dijeljenje pak ili raščlanjivanje odnosi se na spoznajnu sliku, t. j. na pojam, koji biva kod rasvijetljivanja razdijeljen, raščlanjen.

4. — Da li viši anđeli sve ono, što prime od Boga, saopćuju nižima.

Viši anđeli, kao što je već spomenuto, posjeduju savršeniji način spoznaje nego niži. Ta je razlika u tome, što viši anđeo imade manje spoznajnih formi ili likova, ali su one općenitije, jer se odnose na više predmeta. Tako viši anđeo može zbog svoga odličja vlastitom spoznajom u onom općenitom liku ili slici veoma mnogo spoznati.

Nastaje sada pitanje, da li niži anđeli spoznaju po rasvijetljenju viših sve ono, što spoznavaju viši, i ako ne možda tako savršeno. Odgovor je pozitivan i to s ovih razloga: Na pojam dobra spada, da se drugima saopćuje. Stoga sva stvorenja imadu iz Božje dobrote to, da dobro, koje posjeduju, šire, saopćuju ili daju drugima. To se očituje i na tjelesima i na duhovnim bićima. Među tjelesnim bićima tjelesni činbenici saopćuju, koliko je moguće, drugima svoju sličnost. Kod duhovnih opet bića vidimo, da oni, koji su od Boga primili veće darove, spremnije i obilnije saopćuju te darove drugima prema riječima sv. Petra: »Poslužujte jedan drugoga svaki onim darom, koji je primio, kao dobri upravitelji mnogovrsne milosti Božje« (1 Pet 4, 10). Ako dakle neki djelatni uzroci posjeduju Božju dobrotu u većoj mjeri, oni to više nastoje, da, koliko je moguće, te savršenosti saopće ili dadu drugima. No sveti, dobri anđeli, koji mogu prosvjetljivati, posjeduju vrlo veliko dioništvo božanske dobrote. Slijedi dakle, da oni nižima saopćuju sve, štogod primaju od Boga. Stoga kaže Ps. Dionizije (154), da svaka nebeska bit saopćuje nižoj spoznaju, koju je primila od više. Isto tako kaže sv. Gregorije, da u onoj nebeskoj domovini, premda su

(154) Coel. hier. c. 5.

neke stvari dane ili saopćene na odlični način (excelenter), ipak ne bivaju posjedovane pojedinačno, posebno (singulariter)«. A tumačeći Pavlove riječi »Ljubavlju služite jedan drugom« (Gal 5, 14) kaže: »Tada nas nesebična dobrohotnost oslobađa od jarma krivnje, kad nas po ljubavi našom službom uzajamno jednog drugome podlaže; kad i za tuđa dobra vjerujemo, da su naša, a naša podajemo drugima, kao da mu nuđamo njegova« (155).

No unatoč toga, što viši anđeli o svemu, što znadu, rasvjetljuju niže, ipak stoji, da niži anđeli o takvim stvarima nemaju tako savršene spoznaje kao viši. Razlog je taj, što niži anđeli, jer su u nižem redu, ne mogu stvari tako jasno i izvrsno shvatiti kao viši. Tu se zbiva slično kao i u spoznaji kod ljudi, gdje na pr. učenik shvati doduše nauku, koju je primio od učitelja, ali je ipak ne shvaća onako savršeno kao učitelj i to s razloga, što ne posjeduje učiteljeve umne sposobnosti.

5. — Kako anđeo, koji gleda Boga, može biti rasvijetljen od drugog anđela?

Anđeosko je znanje, kao što je spomenuto, dvostruko: Iz gledanja biti Božje (spoznaja u Riječi — cognitio in Verbo) i spoznaja izvan biti Božje (extra Verbum) po ulivenim spoznajnim likovima. Razlog, zašto viši anđeo prosvjetljuje nižeg jest taj, što viši savršenije gleda i spoznaje Boga.

Nastaje sada pitanje, kako je moguće ovo rasvijetljenje. Svi naime dobri anđeli gledaju Božju bit neposredno. Čini se stoga kao da se ne da zamisliti, da bi u svrhu usavršenja ovog gledanja, mogla što doprinijeti djelatnost nekog stvorenja, t. j. da anđela, koji gleda Božju bit, očisti, prosvijetli ili usavrši neko svijetlo ili znanje crpeno od drugoga. Kod blaženika naime »jedina svjetiljka jest Jaganjac«, t. j. lumen gloriae, svijetlo slave, koje stvorenom umu omogućuje gledanje Boga.

Odgovaramo: Stvar treba shvatiti ovako: Anđeo, koji rasvjetljuje, posjeduje mogućnost rasvijetljenja zato, jer savršenije spoznaje Boga, Riječ. Dakle rasvijetljenje imade svoj početak u Bogu, u Riječi. Ali ipak sâmo rasvijetljenje, ukoliko označuje čin osvijetljenja, dovršava se formalno izvan Boga ili Riječi. T. j. niži anđeo k onoj spoznaji, koju ima iz gledanja Boga, Riječi, prima po rasvijetljenju višeg anđela spoznaju, koja nije iz gledanja Boga, Riječi. Viši naime anđeo onu istinu, koju je gledajući Riječ primio u općenitijem poimanju, dijeljenjem prilagođuje nižemu. (Ta se istina ili spoznaja odnosi, kao što je već spomenuto, na sve stvari, koje su povezane s naravi milosti i slave).

No odatle ipak ne slijedi, da niži anđeo spoznaje nešto o naravi i razlogu božanskih djela mimo gledanja Boga (extra Verbum), t. j. mimo ono, što u Bogu gleda. Tim naime, što se niži anđeo jača, pobuđuje se u njemu želja, da u Bogu (u Riječi) spozna ono, što spoznaje izvan gledanja Božje biti (extra Verbum). Po toj želji postaje on spreman, sposoban, prikladan, da u Bogu (in Verbo) primi nove objave, s obzirom na koje anđeli i blaženici mogu napredovati sve do sudnjeg dana. On dakle rasvijetljenjem biva osposobljen, da u Božjoj biti, po jednom liku, koji je sam Bog, gleda nove predmete, koji mu se objavljuju izvan gledanja (extra Verbum).

(155) Coel. hier. c. 5.

Odavde je također jasno, da će spoznaja svију anđela ostati nejednaka, jer će uvijek viši anđeo gledanjem Božje biti (in Verbo) savršenije proniknuti ono, što spoznaje, nego to čini niži anđeo. No budući, da viši anđeo rasvjetljuje nižeg u svemu, što mu je poznato, stoga se konačna razlika među spoznajom jednog i drugog anđela sastoji samo u načinu spoznaje, a ne u samim predmetima spoznaje.

Konačno može se ovdje korisno dodati i to, da će u nebeskoj domovini ljudi biti jednaki anđelima. Stoga se i na ljude proširuje ova nauka o prosvjetljivanju,ukoliko će sve nove objave, koje će blaženici primiti do konca svijeta, biti izvršene posredstvom anđela, onako, kako niži anđeli bivaju od viših prosvijetljeni. Tako će konačno svi blaženici, bilo anđeli bilo ljudi, spoznati sve ono, što Bog znade t. zv. znanjem gledanja (scientia visionis).

6. — **Ipak treba spomenuti, da anđeoskom prosvjetljivanju nije podvrgnuta Kristova duša ni duša bl. Djevice Marije.** Kristova duša biva prosvijetljena samo Riječju (gledanjem Božje biti), dok ona sama prosvjetljuje sva razumna stvorenja, koja su od nje niža i nesavršenija. Duša pak bl. Djevice Marije postavljena je nad sve anđeoske redove. Stoga nju ne prosvijetljuju anđeli nego Riječ i Kristova duša.

7. — **Da li jedan đavao može rasvijetliti drugoga?**

Na postavljeno pitanje odgovor je niječan. Evo razloga:

Jedan đavao može drugom očitovati svoje mišljenje, što spada na pojam govora. No ne može ga u pravom smislu rasvijetljiti, jer rasvijetljenje u pravom smislu nije bilo kakvo očitovanje istine, nego, kao što smo to izložili, otkrivanje istine u vezi i u redu prema Bogu. No iskvarenost je đavolska takva, da jedan drugog odvodi od božanskog reda, a ne da ga privodi k Bogu.

8. — **Da li jedan anđeo može potpuno ganuti volju drugoga?**

Anđeo kao čisti, razumni duh, imade samo jednu i to razumnu težnju, koja se zove volja.

Promjena, gibanje stvorene volje može se zbiti ili zato, što je giba predmet, za kojim teži (immutatio ex parte objecti), ili tako, da se promjena volje zbiva doticanjem, utjecajem na samu volju kao moć (im. ex parte potentiae).

Imajući pred očima predmet, volju može ganuti na djelovanje ili sam predmet volje, t. j. dobro, ili onaj, koji taj predmet, to dobro, pred volju iznese te joj ga pokazuje. Tako na pr. volja može biti gibana, da zavoli krepost ne samo ljepotom i odličjem same kreposti, nego i potaknuta od onog, koji ovu krepost iznosi, kao što je to na pr. propovjednik vjere. — Imajući pred očima samu moć volje (potentia), za volju se kaže, da je gibana od onoga, koji volji daje sklonost, nagibanje prema predmetu. No budući da sklonost, naginjanje (inclinatio) slijedi, proizlazi iz same naravi stvari, slijedi da stvorenu volju može gibati, mijenjati samo onaj, koji je začetnik volje.

Tvrdimo dakle, da jedan anđeo ne može potpuno ganuti volje drugog anđela bilo da promatramo volju u samoj sebi, bilo koliko na nju djeluje vanjski predmet.

a) Imajući pred očima predmet volje, očito je, da nikakvo ograničeno dobro ne može dovoljno ganuti volje. To može samo neograničeno, opće dobro, Bog.

Budući dakle da je anđeo po biti ograničeno dobro, moći će doduše volju drugog anđela privući, ali samo djelomično, a ne posve. — Isto tako može anđeo očitovati ili pokazati volji drugog anđela stvorena dobra, bilo u koliko su usmjerena na slavu Božju, bilo zato, da po njima prione uz stvorenja. On dakle može na način preporuke, savjeta, nagovaranja sklanjati, gibati volju drugog anđela ili na ljubav prema stvorenju ili na ljubav prema Bogu. No pokazati božansko dobro tako, da se Bog po biti vidi, može samo Bog, koji je Mojsiji, dok ga je molio: »Pokaži mi slavu svoju«, odgovorio: »Ja ću ti pokazati sve dobro«. — Dakle imajući pred očima predmet volje, stvorenu volju može dovoljno i potpuno ganuti na djelovanje samo Bog i to ili kao objekt volje ili kao onaj, koji predmet ili objekt volji pokazuje.

Značaj anđeoskog upliva ili djelovanja na drugog anđela ne može preseći značaj nagovaranja ili savjetovanja. Stoga i zli dusi imadu samo sebi da pripišu to, što su slijedili pobunu vođe Lucifera.

[Da pak jedan anđeo može uistinu skloniti volju drugog na neko dobro na način nagovaranja, uvjeravanja, savjetovanja, očito je iz samog imena anđeoskog reda serafa. To naime ime označuje one, koji na neki način raspaljuju i griju po ljubavi (incendentes et calefacientes), što dakako spada na volju. Budući pak, da imena anđela označuju njihove vlastitosti i službe, slijedi, da serafi mogu druge navesti, potaknuti na ljubav prema Bogu na način savjetovanja i nagodovanja].

b) Imajući pred očima samu moć anđeoske volje, promatranu u sebi, već smo spomenuli, da je potpuno ganuti može samo njezin začetnik. Da je tako, da je dakle ne može nikako ganuti drugi anđeo, očito je i iz ovog obrazloženja: Naravnu sklonost može samo onaj uzrok mijenjati, koji daje snagu, moć i formu, iz koje slijedi ili izvire naravna sklonost. Dosljedno sklonost, naklanjanje onog, koji izvršuje htijenje prema voljenom predmetu, a koja sklonost ili naklanjanje nije drugo nego samo djelovanje volje, može mijenjati samo onaj, koji je stvorenju dao moć htijenja. No samo Bog je onaj, koji je stvorenju dao moć htijenja, jer je samo Bog začetnik razumne naravi. Gledajući dakle samu moć htijenja, stvorena volja ne može biti gibana osim od Boga.

B e r a z a, De Deo creante, 273—278; L e r c h e r, II. 453—454; P e s c h, III. 247; S u a r e z, De angelis. 2. 26 sl.; L e p i c i e r, II. 19—35; Sv. T o m a, De veritate q. 9 a. 5; G o n e t, Disp. 15, a 1. 2.

D) O MOĆI ANĐEOSKOG DJELOVANJA U MJESTU I PROSTORU

Ovdje treba riješiti dvostruko pitanje: 1) Da li su anđeli u mjestu, 2) Da li imadu moć gibanja u prostoru (potentia locomotrix).

I. O ODNOŠAJU ANĐELA PREMA MJESTU I PROSTORU

Na pitanje, u kakvom su odnošaju anđeli prema mjestu i prostoru, odgovaramo:

§ 40. ANĐELI SU U MJESTU, ALI NE KAO TJELESA, OBUHVATNO (CIRCUMSCRIPTIVE, LOCALITER), NEGO OPREDIJELJENO (DEFINITIVE)

I. **Objašnjenje pojmova.**

1. — **Mjesto (locus) jest izvanjsko i unutarnje.**

a) Izvanje mjesto (locus extrinsecus) nekog tijela jest ono, što poimamo, kad kažemo, da mjesto optače, uključuje ili sadržava tijelo, koje je postavljeno u određeno mjesto. Izvanje mjesto jest dakle ona posuda, koja sadržava neku stvar. Ili izvanje mjesto nekog tijela jest površina tijela, koje to tijelo opkoljuje. Stoga: tijelo je prisutno u određenom mjestu znači: ovo je tijelo unutar neke površine, koja imade određeni položaj.

b) Unutarnje mjesto (locus intrinsecus).

Unutarnje mjesto nekog tijela poimamo, kad kažemo: tijelo ispunja mjesto, zauzima mjesto takve ili takve dimenzije. To je dakle međuprostor sadržan između površine samog tijela.

α) Unutarnje mjesto razlikuje se od praznine (vacuum). Praznina naime kaže i označuje nedostatak ili odsutnost tijela i to zamjetljivog i nezamjetljivog (eter). Mjesto pak ne isključuje tijela, koje ga činom, zbiljski ispunja.

β) Od unutarnjeg mjesta treba razlikovati t. zv. »način biti negdje — modus ubicationis«, koji mnogi zovu unutarnje mjesto (locus internus, intrinsecus). Tako Nys, De San i dr. Pod tim načinom ubikacije (biti negdje) naime razumijevamo akcidens, pripadak tijela, neovisan od mjesta, koji ubivstvuje tijelu smještenom u mjestu, a koji je pripadak razlog, zašto je tijelo ovdje, a ne ondje. Prema tome: »gdje« jest temelj za ovu određenu prisutnost, t. j. da je tijelo ovdje, a ne ondje, a nije formalno sama prisutnost.

2. — **Prostor (spatium).**

Prostor poimamo kad kažemo, da neko tijelo zauzima ili ispunja prostor takve dimenzije, da je negdje prostora za tijelo takve protežnosti, da izvan svemira pomišljamo još prostor za druge moguće zvijezde.

Prostor je dakle nešto protegnuto u duljinu, širinu i dubinu, kao što je protegnuto i tijelo. On je nadalje nešto različito od tijela, koje ondje jest ili može biti.

II. **Način prisutnosti u mjestu i prostoru.**

1. — Biti u mjestu i prostoru uopće, kako pripada tijelu, a na neki način i duhu, znači biti prisutan onom prostoru po svojoj supstanciji tako, da između supstancije tijela ili duha i onog prostora nema nikakvog međuprostora i razmaka. Tako se za tijelo kaže, da je u mjestu, ako je ondje prisutna njegova supstancija, a isto se tako u tom općem smislu kaže i za stvoreni duh i za Boga, da su u nekom mjestu, jer je ondje njihova supstancija.

Ovdje se mjesto i prostor uzimlju naizmjence, bez razlike, razumijevajući pod mjestom vanjsko mjesto, a pod prostorom onaj razmak unutar ovog vanjskog mjesta.

2. — Pretpostavivši ovaj općeniti pojam prisutnosti u mjestu i prostoru postoje ovi različiti načini biti u mjestu i prostoru:

a) Obuhvatno ili mjesno (circumscriptive vel localiter) jest tijelo u mjestu onda, ako je tako u jednom mjestu, da nije na drugom, i ako vanjsko mjesto (površina tijela, koja to tijelo okružuje) opasuje i obuzima tijelo, pa se tijelo s prostorom suproteže i mjeri (commensuratur spatio et coextenditur cum ipso) tako, da razni dijelovi tijela odgovaraju raznim dijelovima prostora. Tako je tijelo čitavo u čitavom onom prostoru, no nije čitavo u svakom dijelu prostora, nego je s jednim dijelom u ovom dijelu prostora, a s drugim u drugom dijelu. Posve je jasno, da na ovaj način može biti u mjestu samo tijelo, koje je protegnuto i imade dijelove jedne izvan drugih, a nipošto neprotežni (inextensus) ili jednostavni duh.

b) Tomu načinu biti u mjestu opire se biti u mjestu neobuhvatno; (non circumscriptive, non localiter). To je onda, kad neka supstancija nije tako u mjestu, da bi s njime bila protegnuta i bila prisutna raznim dijelovima prostora, nego je čitava u čitavom prostoru i sva u svakom njegovom dijelu. Jasno je, da ovako — dakako naravnim načinom — može biti u prostoru sam duh, a ne tijelo.

c) Biti u mjestu određeno, opredijeljeno (definitive) uzimlje se u drugom smislu sada, a u drugom kod starih skolastika.

α) Po današnjem načinu govorenja biti opredijeljeno (definitive) u mjestu, znači, da je neka supstancija (duh po svojoj naravi, a tijelo na mimonaravni način) tako prisutna u mjestu, da je čitava u čitavom mjestu i čitava u svakom dijelu mjesta i to tako, da nije ujedno u drugom mjestu.

β) Po načinu govorenja sv. Tome i starih skolastika neka je supstancija opredijeljeno (definitive) u mjestu, ako se ograničuje i suzuje na ono mjesto tako, da je jedino ondje, bilo da je ondje obuhvatno (circumscriptive) kao što je to tijelo, bilo neobuhvatno (non circumscriptive), kao što je duša naša u tijelu. U ovom smislu svako tijelo, koje je po naravi svojoj u svome vlastitom mjestu obuhvatno (circumscriptive) jest ondje prisutno i opredijeljeno (definitive).

d) Neograničeno, neopredijeljeno (interminate, sine termino, repletive) jest u mjestu ono, što je sve negdje i sve u svakom dijelu no tako, da je i izvan onog mjesta i svagdje, a njegova prisutnost nije određena ikakvim granicama. Ovakav način bivstvovanja pripada samo Bogu.

Dokazi:

I. **Anđeo jest na neki način u mjestu.**

1. — **Iz Sv. Pisma.**

Općenito postavljena tvrdnja, da anđeo jest na neki način u mjestu, pripada u okvir katoličkog vjerovanja, koje uči, da su zli anđeli bačeni u pakao. 2 Pet 2, 4: »Jer ako Bog nije poštedio ni anđela, koji sagriješiše, nego ih strovali u pakao, u tamnu tamnicu, i predade ih, da se čuvaju za sud«. Da se neki anđeli kreću u krugu zemlje, zaključuje se iz Ef 6, 12: »Jer naša borba nije protiv krvi i tijela, nego protiv poglavarstva, protiv vlasti, protiv svjetskih ravnatelja tame ove, protiv duhovne pakosti u uzdušnim visinama«. Drugi su anđeli opet u nebu: »Anđeo Gospodnji siđe s neba —« (Mt 28, 2) I opet: »Anđeli od njih otiđoše u nebo« (Lk 2, 15).

2. — **Iz tradicije.**

Kršćanska predaja uči, da anđeli na pr. prate putnika ili su uz svećenike, dok prinose žrtvu:
Tako sv. Ivan Zlatousti kaže: »Tada anđeli stoje uz svećenika i sav red nebeskih sila viče, te je s njima ispunjeno sve mjesto blizu oltara na čast onoga, koji ondje leži« (De sacerd. 1. 6. n. 4). — Sv. Ivan Damašć.: »Budući da su (anđeli) dusi, oni su i na takvim mjestima, koja se dušom poimlju, ne kao da bi ondje bili na tjelesni način obuhvaćeni, nego zato, što su ondje, kamo odu, na duhovni način prisutni i djeluju« (De fide orth. 1. 2, c. 3).
Koncil u Aachenu: »Ne smije se sumnjati, da je višnjih građana sastanak ondje, gdje se zbivaju otajstva Gospodnjeg tijela i krvi« (Cap. 132).
Crkva moli: »Anđeli tvoji sveti neka stanuju u njoj (t. j. u kući našoj), koji nas neka čuvaju u miru« (Compl.).
Iz toga slijedi, da se za anđele može reći, da mijenjaju mjesto.
To izriče sv. Ivan Zlatousti ovako: »Anđeli pak mijenjaju mjesta, te napustivši prijašnja, u kojima jesu, dolaze u druga, u kojima nijesu bili« (Hom. 3 in Ep. ad Hebr.).

II. **Anđeo je nužno u nekom unutarnjem mjestu.**

Od vijeka je moguće, da postoje protežna tjelesa, koja se mogu bez kraja umnažati. Uz Boga naime postoji apsolutni prostor (spatium absolutum). T. j. postoji neograničena protežnost, koja može u sebe primiti neizmjerni broj uvijek novih tjelesa. Ovaj apsolutni neograničeni prostor potpuno ispunjuje i obuhvata (adaequat) samo Bog. T. j. ne može ništa nastati, čemu Bog svojom biti i djelovanjem ne bi bio prisutan. Zbog toga se kaže, da je Bog neizmjeran, t. j. da njegova bit nije i ne može biti nikakvim prostorom izmjerena. No nijedno stvorenje nije neizmjerno. T. j. nijedno niti ispunja niti može ispunjati neizmjerni prostor. Prisutnost svakog stvorenja je ograničena. Negdje jest, a negdje nije. Pa što vrijedi za stvorenje uopće, vrijedi i za anđele. Uzmimo, da Bog nije ništa stvorio osim jednog jedinog anđela. Da li bi se za njega moglo reći, da je negdje, da je u mjestu? Zacijelo jest negdje, u tom smislu, što Bog može stvoriti bezbrojna druga stvorenja, kojima onaj anđeo po svojoj supstanciji ne bi bio prisutan. Dakle anđeo negdje jest, a negdje nije. Ili on je u unutarnjem mjestu. Kažemo u unutarnjem, jer biti u vanjskom

mjestu pretpostavlja opstojnost tjelesa ili stvarnog prostora (spatium reale), t. j. prostora zaokupljenog fizičkim tijelom.

III. **S obzirom na prisutnost anđela u vanjskom mjestu postavljamo ove tvrdnje:**

1. — **Anđeo nije u vanjskom mjestu neopredijeljeno ili neograničeno** (sine termino, repletive).

Neopredijeljeno ili neograničeno jest u mjestu onaj, koji je i u tom mjestu i u svakom drugom mjestu, čija dakle prisutnost nije određena nikakvim granicama. Takva prisutnost pripada samo neograničenom biću, Bogu, a ne anđelu, koji je po naravi ograničen.

2. — **Anđeo nije u mjestu obuhvatno** (circumscriptive).

Bivstvovati obuhvatno (circumscriptive, localiter) pripada samo tijelu. Budući pak da je anđeo čisti duh, supstancija duhovna i jednostavna, očito je, da on ne može bivstvovati u mjestu na način tijela.

3. — **Anđeo je u mjestu određeno, opredijeljeno** (definitive).

Tvrdnja je očita iz pojma opredijeljene, određene prisutnosti (definitive). Način naime biti prisutan u mjestu određeno — definitive ne traži ni protežnosti, ni dodira, ni veze po kolikoći između stvari, koja je sadržana i mjesta, koje sadržava, nego samo neudaljivost, nerazmak, prisutnost ili na neki način pronicanje jednog i drugog. No duhovna supstancija imade moć i sposobnost pronicati tijelo. Što više samo duhovna supstancija zbog svoje jednostavnosti imade ovu sposobnost. Tijelo naime tjera, istiskuje iz svoga mjesta druga tjelesa zato, jer je sastavljeno te imade dijelove, koji su postavljeni jedan izvan drugih. Stoga je tijelo doduše čitavo u čitavom mjestu, ali ne po sebi i zbog sebe nego zbog dijelova, od kojih pojedini zauzimlju pojedine dijelove mjesta. I budući da su dijelovi tijela međusobno stvarno različiti, stoga cijelo ono, što je sadržano u mjestu, zauzetom od tijela nije posve isto. No duh, jer je posve neovisan od materije i nema dijelova, koje bi trebalo staviti jedan izvan drugoga, može po svojoj naravi (naturaliter) biti u istom mjestu, u kojem je tijelo i to ne po dijelovima i zbog dijelova, kojih nema, nego po sebi i zbog sebe. Čitav dakle duh je u čitavom mjestu i čitav u pojedinim dijelovima mjesta tako, da je ono, što je sadržano ili obuhvaćeno u protegnutom mjestu, uistinu posve isto.

Stoga duh zaokuplja na savršeniji način protegnuto mjesto nego tijelo. To nam možda teže predočuje mašta, ali otvoreno uči razum. Tako je naša duša čitava prisutna u čitavom tijelu, a također čitava u pojedinim njegovim dijelovima. U tom je jednakost s prisutnošću anđela u prostoru. Razlika je samo u tome, što je duša prisutna tijelu formalno, t. j. kao životna njegova forma. Slično je i Bog, premda strogo govoreći nije u mjestu, jer nije ograničen nikakvim mjestom, ipak prisutan svim tjelesima po svojoj biti. Dakle s jednakog razloga moći će i anđeo biti prisutan barem nekim tjelesima.

Budući da anđeo može biti u mjestu i to jedino na spomenuti način, t. j. određeno, opredijeljeno (definitive), a Sv. Pismo i tradicija, kako smo vidjeli, govore, da anđeli katkad jesu u mjestu, slijedi, da se anđeli uistinu pojavljuju u nekom protežnom mjestu, jer je nužno, da su anđeli ondje, gdje se pojavljuju i djeluju.

Napomene:

1. — **Da li anđeo može u isto vrijeme biti na više mjesta?**

a) Govoreći o istovremenoj prisutnosti anđela na više mjesta bogoslovi razlikuju dva mjesta: adekvatno, potpuno i neadekvatno, nepotpuno.

Adekvatno, potpuno mjesto zove se ono, koje je u razmjeru sa stvari, koja je u njemu. Ono se dakle s obzirom na anđela imade smatrati najvećim, koje on može zauzeti. Inadekvatno mjesto za anđela zove se ono, koje je takvo, da bi anđeo mogao zauzeti još i veće mjesto.

b) Adekvatno mjesto jest veće ili manje prema većoj ili manjoj anđeoskoj savršenosti.

Iz objašnjenih pojmova ponajprije je očito, da anđeo ne može po svojoj naravi zajedno bivstvovati na više adekvatnih mjesta, jer je adekvatno mjesto ono, koje odgovara i u razmjeru je s naravi te dosljedno, od kojeg većeg biće ne može imati.

c) Anđeo ne može bivstvovati u jednom adekvatnom, a drugom neadekvatnom mjestu, jer je svu mogućnost bivstvovanja njegove naravi iscrplo adekvatno mjesto.

d) Iz objašnjenih pojmova nadalje slijedi, da nije protuslovlje, da anđeo bude u isto vrijeme prisutan na više inadekvatnih, nepotpunih mjesta, koja su međusobom udaljena, samo ako zbroj tih mjesta ne nadilazi mjere adekvatnog mjesta.

e) **Anđeo može također djelovati na dva razmaknuta mjesta, a da ne djeluje u međuprostoru.** No u međuprostoru mora biti barem materijalno. t. j. prisutnošću svoje supstancije. Razlog ove posljednje tvrdnje je jedinstvo i ograničenost anđeoske supstancije. Kad bi naime anđeoska supstancija mogla biti na dva odijeljena mjesta, a da nije u međuprostoru, mogla bi s jednakog razloga biti na tri, četiri, i još više mjesta sve dotle, dok bi ta mjesta dosegla veličinu jednog adekvatnog mjesta. No to se čini, da nadilazi naravnu sposobnost stvorenja.

2. — **Više anđela može biti zajedno u istom mjestu (compenetratio).** Pronicanje anđela (compenetratio) jest zajedničko, istovremeno bivstvovanje anđela u istom mjestu.

Da više anđela može biti u isto vrijeme na istom mjestu, očito je iz Mrk 5, 1 sl., gdje se govori o čovjeku, iz kojeg je izašlo više nečistih duhova. Dakle u istom tijelu bila je duhovna ljudska duša i više drugih duhova, jer se ne može razborito ustvrditi, da su pojedini dusi zauzeli samo pojedine dijelove tijela.

To je i posve očito, jer jedna supstancija isključuje iz svoga mjesta drugu, u koliko imade kolikoću, koja se opire pronicanju. No anđeli kao duhovne supstancije nemaju nikakve kolikoće. Dakle više anđela može zajedno po naravi biti u istom mjestu.

Sv. Toma drži, da je to nemoguće.

Njegovo se mišljenje osniva na tome, što drži, da anđeo može u mjestu biti samo po dodiru sile, što najviše bogoslova dovodi u sumnju, a mnogi otvoreno poriču (156).

Prema Tominu mišljenju nemoguće je, da dva potpuna uzroka (causae completae) budu neposredni uzroci jedne iste stvari. Kao što je na pr. nemoguće, da jedna ista stvar imade dvije forme, tako ne može biti više onih, koji neposredno giblju (moventia proxima). »Nemoguće je, da jedna stvar s obzirom na jedno isto trpi i bude gibana od raznih uzroka, koji djeluju i giblju, ako jedan i drugi uzrok imade potpunu (savršenu) silu, da izvede onaj učinak« (S. th. I. q. 52 a.). Kao poteškoća ne može se — kaže sv. Toma — uzeti to, što više ljudi može gibati jednu lađu, jer se ondje sile sviju ujedinjuju u jednu

(156) Isp. Palmieri, De creat. Th. 22 p 205 sl.

silu, koja iz njih nastaje, dok anđeo svoju silu, koja je potpuno dostatna za proizvođenje učinka u tijelu, primjenjuje neposredno.

»Budući dakle da anđeo, koji djeluje snagom Božje zapovijedi, imade dovoljne sile, da izvede u čin sve ono, što uz Božju pomoć treba učiniti s obzirom na neko tijelo povrh naravnih moći, za čije djelovanje ne bivaju šiljani anđeli, ne može biti, da se s obzirom na isti učinak neposredno sastanu djelovanja dvaju anđela. Stoga ne mogu biti u istom mjestu, jer bi jedan od njih bio suvišan«. (Sv. Toma, In I. dist. 37 q. 3 a. 3).

No ipak nije nemoguće: a) da dva ili više zlih duhova proizvede neposredno isti učinak u nekom tijelu, na pr. da čovjeka privuku k stijeni, premda bi svaki za sebe to mogao učiniti — b) da također dva dobra anđela mogu neposredno gibati isto tijelo, premda bi to jedan mogao učiniti bez drugoga — c) da razni anđeli mogu u istom tijelu proizvesti razne učinke, ili, da jedno isto tijelo može trpjeti, primati od raznih anđela razna djelovanja. Dakle barem u navedenim slučajevima, koje dopušta i sam sv. Toma, može više anđela biti u istom mjestu.

3. — **Po čemu je duh formalno u mjestu?**

Na to pitanje bogoslovi razno odgovaraju.

a) **Sv. Toma i tomisti tvrde, da je anđeo u mjestu primjenjivanjem, prilagođivanjem (per applicationem) anđeoske sile nekom mjestu.**

Tomisti svoj dokaz izvode ovako: Izvanjc mjesto jest vanjska površina tijela, koja nešto neposredno obuhvata. Ili izvanje mjesto jest ono, za što se kaže, da neku stvar sadržava.

Prisutnost u izvanjem mjestu traži dvoje: a) blizinu ili nerazmak između stvari i mjesta i b) neko sjedinjenje s mjestom. To sjedinjenje jest ili po dodiru kolikoće (per contactum quantitativum), t. j. po vlastitim dimenzijama stvari, koja je u mjestu (tjelesna prisutnost u pravom smislu). Ili dodirom sile (per contactum virtutis), t. j. po nekoj uzročnosti, koju stvar, koja je u nekom mjestu, u tom mjestu vrši. Ta uzročnost može biti dvostruka: formalna i efektivna. Ljudska duša na pr. bivstvuje u ljudskom tijelu, u koliko kao formalni uzrok oblikuje tijelo. Bog i anđeo su u nekom mjestu po učinku (effective), u koliko ondje proizvode neki učinak.

Anđeo ne može biti u mjestu dodirom kolikoće, jer je nema. Može dakle biti prisutan samo dodirom sile, i to ne formalno, jer anđeo nije nikojem biću, pa ni čovjeku, njegova forma, koja bi ga oblikovala i određivala u vrstu bivstvovanja. Preostaje dakle samo to, da je anđeo prisutan negdje izvodeći ondje neki učinak.
Sam sv. Toma obrazlaže stvar ovako: »Ostaje dakle, da se anđeo ne može ograničiti ili odrediti na neko mjesto osim po činu i djelovanju. I stoga slijedeći ovo mišljenje kažem, da anđeo i bilo koja netjelesna supstancija ne može biti u tijelu ili u mjestu osim po djelovanju, koje u njem prouzročuje neki učinak« (In 1 dist. 37 q. 3 a. 1).
Sv. Toma dokazuje to ovako: Nešto je određeno, omeđeno na neki prostor zato, što je na neki način privezano, primijenjeno na ono mjesto. Ta pak primjena može biti ili po formi (liku) onako, kako je duša u tijelu, jer je njegova forma, ili po položaju (per situm), kao što je točka u crti, koju određuje i ograničuje, ili po dodiru kolikoće (per contactum quantitatis), kao što je tijelo u mjestu, ili po dodiru sile (per contactum virtutis), t. j. po djelovanju u tijelu. No anđeo ne može biti u dodiru s mjestom na prva tri načina. Ne preostaje dakle drugo, nego reći, da je anđeo u mjestu dodirom sile, t. j. po svome djelovanju.
No mišljenje sv. Tome ne tumače svi jednako.
Po jednima (Banez, Sylvius i drugi) sv. Toma uči, da za prisutnost anđeosku nije potrebno sâmo djelovanje, nego je dovoljna samo primjena (applicatio) anđeoske sile na neko mjesto, iako djelovanje ne slijedi. Po drugima (Gonet, Billuart, Contenson, Kapreolo i dr.) potrebno je formalno djelovanje. Po trećima (Kajetan Kard. Saltoli) za nepotpunu prisutnost dovoljna je samo primjena sile, a za potpunu formalno djelovanje.
Po Toletu sv. Toma uči, »da je anđeo u mjestu po samoj svojoj moći kao po razlogu bivstvovanja tako, da ne može biti ni u većem ni u manjem mjestu nego li je njegova djelatna moć« (Virtus operativa) (Isp. In. I. q. 52 a. 1 Concl. 5).

b) S k o t (157), B o n a v e n t u r a (158) i m n o g i d r u g i (159) d r ž e, d a j e a n đ e o u m j e s t u p o s a m o j s v o j o j s u p s t a n c i j i.

(157) In 2 dist. 2 q. 6.
(158) In 2 dist. 2 p. 2 a. 2 q. 1.
(159) Na pr. Richardus, Hugo Victorinus, Molina.

Dakle ni anđeoska sila, ni njezina primjena, niti njezino djelovanje, niti išta drugo različito od supstancije, nije formalni razlog anđelova bivstvovanja u mjestu.
S obzirom na ovo mišljenje treba spomenuti, da njegovi branitelji pretpostavljaju ove zasade:

α) anđeo zbog svoje supstancije nije svagdje — β) anđeo je zbog svoje supstancije u nekom određenom unutarnjem mjestu, zbog kojeg se za njega uistinu kaže, da je ovdje, a ne ondje — γ) anđeo je zbog svoje supstancije nužno u nekom unutarnjem mjestu ili u nekoj točki apsolutnog prostora, premda može po volji mijenjati mjesto. Kao što naime tijelo, koje jest, ne može ne biti u nekom mjestu, iako ne bi postojala nijedna tjelesna stvar, koja bi ga optakala, tako i stvoreni duh ne može ne biti u nekom mjestu, iako ne bi bilo nikakvog tijela, u kojem bi on djelovao ili djelovati mogao — δ) anđeo ne može biti u vanjskom mjestu bez vanjskog mjesta ili bez kakve tjelesne stvari. To je samo po sebi jasno. — ε) da anđeo bude u vanjskom mjestu, nije dosta, da bivstvuje i anđeo i vanjsko mjesto, nego se kraj toga traži, da se jedan i drugi nalaze u istom unutarnjem mjestu ili u istom dijelu apsolutnog prostora.
Čini se, da se ovo mišljenje ne razlikuje od Suarezova (koje dolje navodimo) u drugom, osim u tom, što Suarez drži, da je »unutrašnji gdje« (τὸ ubi intrisecum) neki način, različan od same supstancije stvari. To pak pristaše ovog mišljenja ili poriču ili se na to ne obaziru.

c) T r e ć e j e m i š l j e n j e S u a r e z o v o.
On veli: »Kažemo dakle, da je anđeo u mjestu po samoj prisutnosti svoje supstancije, u koliko nije razmaknuta (udaljena) od tijela, u kojem se kaže, da jest, te stoga ovaj naziv ‚b i t i u m j e s t u' kaže sa strane anđela samo unutarnji način prisutnosti ili g d j e (ubi) — a suoznačuje subivstvovanje tijela u istom položaju ili prostoru, u kojem kao prisutan bivstvuje anđeo« (De angel. l. 4, c. 7, n. 1). — U gl. 2, n. 4 tvrdi, da anđeo nije u izvanjem mjestu, a da se ne pretpostavlja u samom anđelu neki unutarnji pripadni način i po naravi stvari različan od supstancije. Prema n. 9 taj način jest unutarnja ubikacija — τὸ ubi intrinsecum.
Uz ovo mišljenje pristaje i P a l m i e r i. On kaže: a) Krivo je, što se pretpostavlja, da tjelesa bivaju formalno postavljena u mjesto dodirom kolikoće (per contactum quantitatis). Ono mjesto naime u

pravom smislu (proprie), gdje je tijelo, jest unutarnje mjesto, ne vanjsko, koje je stvarno oko tijela, a ne, gdje je tijelo. U unutarnjem pak mjestu tijelo je po svojoj stvarnosti. Čim naime ono postoji, već je nužno u mjestu. Što više, treba reći, da je i u vanjskom mjestu po svojoj supstanciji, koja je onom mjestu neposredno prisutna, ne uzevši u obzir (praecisione facta) na kakvoćni dodir.« — b) »Prisutnost ograničenog duha u mjestu pretpostavlja se njegovom djelovanju. Budući naime da ograničeni duh ne može djelovati u razmak (in distans), traži se njegova prisutnost uz subjekat, u kojem djeluje. Ova prisutnost dakle prije je prvenstvom naravi nego djelovanje. Dakle pretpostavlja se djelovanju i prema tome ne može po djelovanju biti (istom) uspostavljena. Biti pak prisutan tijelu znači biti barem u izvanjem mjestu. Dakle ni u vanjsko mjesto ne bivaju stvari postavljene po djelovanju. Uostalom, oni koji hoće, da su anđeli u mjestu po djelovanju, ne poriču niti mogu poricati, da su ondje anđeli svojom supstancijom, osobito, kad isti dokazuju, da je Bog svuda svojom biti, jer svuda djeluje, stoga, što djelovanja u razmak ne može biti« (De creat. th. 22, str. 206).

Beraza, N. dj. 278—288; Lercher, II 454—455; Lepicier, De angelis, J. 64—78; Sv. Toma. In dist. 37 q. 3 a. 1; Suarez, De ang. l. 4, c. 1; Petavius, De ang. l. 1 c. 13; Billuart, De ang. diss. 6 a. 1 sq.; Kard. Saltoli, De ang. d. 8 lect. 2 c. 3; Palmieri, De creat. th. 22 pag. 206.

II. **O ANĐEOSKOJ MOĆI GIBANJA U MJESTU**

(De potentia locomotrici)

Ova se moć može promatrati u trostrukom smjeru: s obzirom na samog anđela, s obzirom na druge anđele i s obzirom na tjelesa. O vlastitom gibanju anđela i njegovu gibanju drugih anđela govorit ćemo u ovom §-u, a o anđeoskom gibanju tjelesa govorit ćemo, kad budemo raspravljali o anđeoskoj vlasti nad tvarnim svijetom.

§ 41. ANĐELI SE MOGU GIBATI IZ MJESTA NA MJESTO

Nešto se može gibati po sebi, u sebi i zbog sebe (per se, ratione sui) ili zbog drugoga i preko drugoga (per accidens, ratione alterius). Ovdje nije pitanje, da li se anđeli mogu gibati per accidens, preko drugog i zbog drugog, jer je očito, da anđeli mogu biti u nekim tjelesima. Kad se giblju ta tjelesa, giblju se dosljedno i anđeli, kao što

se kod gibanja čovječjeg tijela giba duša, koja ga oblikuje. No dakako ni anđeli, kao ni ljudske duše, ne giblju se po sebi i zbog sebe (per se et ratione sui), nego zbog tijela i po tijelu.
Pitanje je dakle ovdje, da li se anđeo giba po sebi ili zbog sebe (per se et ratione sui).

Dokazi:

1. — **U Sv. Pismu kaže se za anđele, da obilaze, da su šiljani, da odlaze, trče i t. d.**

Job 1, 7: »Kome (sotoni) reče Gospodin: Odakle dolaziš? On odgovarajući reče: Tumarao sam zemljom i proputovao sam je«. — Zah 2, 4: »I rekoh mu (anđelu): Trči, govori ovom mladiću . . .« — Mt 28, 2: »I gle zemlja se potrese vrlo, jer anđeo Gospodnji siđe s neba i pristupivši odvali kamen od grobnih vrata i sjedne na njega«.

2. — **Iz sv. otaca.**

Gibanje anđela u mjestu uče sv. oci na pr. time, što hvale anđeosku brzinu.
Tako Tertulijan kaže, da su anđeli u času svuda; čitav svijet je za njih jedno mjesto; što se gdje zgađa, tako lako znadu, kao što i javljaju (160). Jednako sv. Petar Krizolog govori, da anđeo prijeđe čitav svijet u času. (Sermo 52).
Sv. Ambrozije gibanje anđela suprotstavlja negibivosti Duha Svetog. »Serafin, kaže, prelazi od mjesta do mjesta« (De Sp. Sanct. I. 1. c. 10). — Sv. Bernardo veli, da anđeo često ide od mjesta k mjestu, premda je to inače svojstvo tjelesa (161). I opet: »Anđeo ne radi bez gibanja — mjesnog i vremenskog« (Isp. s. Atan. Ep. ad Serap.).

Napomene: 1. — **O naravi anđeoskog gibanja.**

a) Mjesno gibanje kod anđela može se zamisliti dvostruko: neprekinuto (motus continuus) i razlučeno (m. discretus).
Neprekinutim gibanjem se anđeo giba, kad mjesto, koje zaokuplja, ostavlja susljedice i neprekinuto po dijelovima te ujedno bez ikakvog prekida, susljedice, obuhvaća, zaokuplja dijelove drugog prostora.

---

(160) In apolog. c. 22, p. 716.
(161) Serm. 5 in Cant. T. II. p. 561.

»Stoga, kaže sv. Toma, kao što tijelo susljedice (successive) i ne najedanput ostavlja mjesto, u kojem je prije bilo, te se iz toga rađa neprekinutost u njegovom mjesnom gibanju, tako također anđeo može ostaviti susljedice djeljivo mjesto, u kojem je bio prije. I tako će njegovo gibanje biti neprekinuto« (1 q. 53 a. 1).
Razlučenim opet gibanjem giba se anđeo, kad mjesto, koje zaokuplja, ostavlja čitavo zajedno u hipu, a drugo na sličan način zauzimlje sve zajedno: »I tako anđeo u jednom hipu može biti na jednom mjestu, a u drugom hipu na drugom mjestu, a da ne postoji nikakvo međuvrijeme« (1 q. 53 a. 3 ad 3).

b) Kako se dakle anđeo po naravi giba?

α) Oni, koji uče, da je anđeo u mjestu po primjeni svoje moći ili po djelovanju, uče, da anđeo može po svojoj naravi preći iz jednog mjesta u drugo razlučenim gibanjem, t. j. tako, da ne prelazi posrednim mjestom, onim naime, koje se nalazi između mjesta, u kojem je dosada bio, i mjesta, u koje hoće doći.

β) Oni pak, koji tvrde, da je anđeo u mjestu po svojoj supstanciji neovisno o djelovanju, poriču, da anđeo može preći iz mjesta u mjesto, a da ne prelazi preko posrednog mjesta.
Razlog nalaze u tome, što bi prenošenje anđela iz jednog mjesta u drugo ne prešavši posrednog mjesta značilo isto, što i istovremeno bivstvovanje na više međusobno udaljenih mjesta. Tako bi anđeo, koji je na pr. u Rimu, mogao ne napustivši grada djelovati zajedno u Americi i na pojedinim planetima i na zvijezdama međusobno najudaljenijima. Međuprostor naime za anđela bio bi kao i da nije. On bi dakle mogao biti na više mjesta, kako god su međusobno daleko.

2. — **O anđeoskoj brzini.**

Bogoslovi općenito uče, da anđeli mogu svojim naravnim moćima do najudaljenijeg mjesta stići u najmanjem vremenskom razmaku.
No raspra je među bogoslovima, da li ova moć imade neku najvišu granicu u brzini kretanja tako, da je brže gibanje nemoguće, dosljedno, da li se traži neko najmanje određeno vrijeme, koje je potrebno, da se određeni prostor pređe, ili se naprotiv svaki određeni prostor može preći sve većom i većom brzinom i dosljedno u sve manjem i manjem vremenu. Prvo tvrdi Vasquez, Arriaga i još neki drugi. Drugo sv. Toma, Suarez i općenitije svi bogoslovi. Tako na pr. sv. Toma kaže: »Brzina anđelova gibanja nije prema kolikoći njegove moći nego prema određenju njegove volje« (1 q. 53 a 3 ad 1). — Suarez: »Anđeo se giba bez ikakva otpora bilo sa strane svoje supstancije bilo sa strane posrednog tijela, bilo sa strane razmaka (distantiae), jer se ni ovaj, promatran u sebi, njemu ne opire, jer koliki god je on, može se preći (pertransibilis est) u bilo kojem najkraćem vremenu« (De ang. l. 4, c. 24, n. 9).

3. — **Anđeo može gibati druge duhove.**

a) Iz Sv. Pisma.

U Tob 8, 3 čita se za anđela Rafaela, da je uhvatio sotonu i svezao ga u pustinji gornjeg Egipta. Kod Lk 16, 22 čitamo o Lazarevoj duši: »Umrije prosjak i odnesoše ga anđeli u krilo Abrahamovo«.

b) Iz razuma.

Anđeo ne bi mogao gibati drugih anđela ili zato, što su oni negibivi, ili zato, što bi za njihovo gibanje bila potrebna neograničena sila. No ne stoji ni jedno ni drugo. Slijedi dakle da anđeo može gibati drugog anđela.

4. — **Da li anđeli imadu spomenutu moć po naravi ili kao svrhunaravni dar Božji?**

Vasques poriče naravni značaj moći i tvrdi, da jedan anđeo ne može drugog ganuti iz mjesta osim snagom i zapovijedi Božjom, kao što sveti ljudi na zemlji običavaju tjerati ili goniti đavole (162). Suarez pak tvrdi, što je vjerojatnije, da anđeli mogu sve to učiniti svojom vlastitom naravnom snagom (163).

Beraza, N. dj. 288—290; Lepicier, I. 81 sl.; Sv. Toma, I. q. 53 a. 3; Quodlibet l. 1 a. 5; Suarez, De ang. l. 4. c. 24; Palmieri, De creat. th. 22.

E) O ANĐEOSKOJ VLASTI NAD TVARNOM (TJELESNOM) PRIRODOM

U vezi s pitanjem o moći anđeoskog djelovanja u mjestu i prostoru jest pitanje o anđeoskoj vlasti nad tvarnim svijetom.
Ovdje se radi o naravnoj moći i vlasti anđela nad tjelesnim svijetom. Dakle o moći, koju imadu ne samo dobri nego i zli dusi.

---

(162) In 1 d. 194 c. 3, n. 11.
(163) De ang. l. 4, c. 28.

Četiri su pitanja, koja se s obzirom na anđeosku vlast ili moć nad tjelesnim svijetom mogu postaviti:

1. Da li tvarni svijet biva upravljan po anđelima?
2. Da li se tvarna, tjelesna priroda na mig pokorava anđelima?
3. Da li anđeli svojom moći mogu neposredno gibati tjelesa u mjestu?
4. Da li anđeli, bilo dobri ili zli, mogu činiti čudesa?

U vezi s navedenim pitanjima postavljamo ove tvrdnje:

§ 42. **Tvarni, tjelesni, svijet biva upravljan po anđelima.**

Pojmovi:

1. Pod tvarnim, tjelesnim svijetom ili stvorenjem razumijevaju se sva tjelesa bilo viša, nebeska, bilo niža, zemaljska.
2. Pod upravljanjem (administratio) razumijeva se ovdje utjecaj uzet općenito (influxus generaliter sumptus), koji ćemo kasnije posebice odrediti.

Smisao teze:

1. Ovu vlast imadu anđeli po svojoj naravi. No zli su anđeli ipak za kaznu ispali iz upravljanja materijalnim svijetom, u koliko je ono usmjereno na slavu Božju i dobro svemira.

2. Navedena nauka teološki je sigurna (theologice certa). Oslon joj je osobito nauka sv. otaca.

Dokaz:

Sv. Augustin izričito piše: »Kao što grublja i niža tjelesa bivaju nekim redom upravljana po finijima i jačima, tako sva tjelesa (bivaju upravljana) po duhu života, a duh nerazumnog života po razumnom duhu života, a duh razumnog života, otpadnik i grješnik, po duhu života razumnom, pobožnom i pravednom, a on po samom Bogu« (De Trin. 4, 8). I opet: »Svaka vidljiva stvar na ovom svijetu imade kao pretpostavljenu sebi anđeosku vlast. Kao što na nekim mjestima svjedoči božansko Pismo« (L. 83, Qq. Quaest. 79 t. VI).
S time se slaže i Grgur Vel., koji kaže: »U ovom vidljivom svijetu ništa se ne može rasporediti osim po nevidljivom stvorenju« (Dial. 4, 5, 1). Jednako sv. Ivan Damašč.: »Đavao je bio od onih anđeoskih silâ, koje su upravljale zemaljskim redom« (De fid. ort. 2, 4, 1). Origen pak govori: »Svijet treba anđela, koji upravljaju životinjama i koji upravljaju rođenjem životinja, grmlja i bilja i drugim premnogim predmetima« (Hom. 14 n; MG. 9, 603). Konačno u ovom se smislu mogu razumjeti Jobove riječi: »(Bog), pod kojim se savijaju, koji nose svijet« (Job 9, 13).

Napomene: I. Razlog, zašto je Bog tvarni svijet stavio pod upravu anđela.

Taj razlog nije taj, kao da Bog ne bi mogao sâm neposredno prema odlukama svoga vječnog promisla gibati i upravljati tjelesnim supstancijama, nego taj, što se više dolikuje Božjem veličanstvu, da tjelesni svijet upravlja posredstvom duhovnih bića kao izvršitelja svoje volje.

II. **Što je okvir anđeoskog upravljanja svijetom?**

Iz Sv. Pisma i tradicije očito je, da anđeli imadu veliki udio u upravljanju tjelesnim svijetom. No pitanje je, dali je taj utjecaj tolik, da anđeli giblju nebeska tjelesa i upravljaju fizičkim stvarima u njihovu djelovanju. U tom su pogledu dva mišljenja. Jedno zastupaju stariji bogoslovi, a čini se i sv. Toma, a drugo noviji. Jedno i drugo mišljenje poziva se na sv. oce.

1. — **Mišljenje onih, koji pod anđeosku upravu podlažu i gibanje tjelesnih bića.** Među savremenim bogoslovima zastupa ga osobito A. M. Lepicier (163a).
Dokazujući svoju nauku postavljaju slijedeće tvrdnje:

a) Anđeosko upravljanje je potrebno.

Sve tjelesne stvari imadu određeni način djelovanja. One naime imadu određena djelovanja, koja izviru i slijede iz njihovih naravi, koje im je dao Bog. Za takve pak stvari, koje imadu određeni način svoga djelovanja, čini se, da nije potrebno, da budu upravljane od drugoga. Činilo bi se dakle, da nije potrebno, da tjelesnim stvarima upravljaju anđeli.
Na to odgovaraju ovako: Istina je, da stvari, koje prema svojoj naravi i njezinim sposobnostima imadu određeni način djelovanja, ne trebaju nad sobom nekog, koji bi s njima upravljao u tom smjeru,

(163a). Tractatus de angelis II., 91 sl.

da određuje način, značaj ili narav njihova djelovanja. No iz toga ne slijedi, da one ne trebaju nekog nad sobom, koji će odrediti, voditi i upravljati gibanjem tih bića. Naravne naime stvari imadu doduše određeno djelovanje i način svoga djelovanja, ali one tih djelovanja ne izvode, osim ako su pokrenute, gibane na djelovanje, i to s razloga, što je tijelu vlastito, da ne djeluje osim onda, kad je stavljeno u gibanje (per motum). Stoga je potrebno, da tjelesa u svrhu djelovanja budu gibana od duhovne naravi, od duhovnog pokretača.

Dalnji pokretač tjelesnih supstancija jest Bog, a bliži stvorena duhovna supstancija.

Navedenu tvrdnju ne ruši zakon opće privlačivosti. Taj naime zakon postavlja normu, pravilo za gibanje zvijezda, ali on ne daje, ili ne saopćuje samog izvršivanja pokreta ili gibanja tjelesa. Razlog toga gibanja treba tražiti u višoj sili.

b) Da se ispravno shvati, što na svijetu biva upravljano od anđela neposredno, treba da razlikujemo redovni i izvanredni tečaj prirode (ordinarius et extraordinarius cursus naturae).

S obzirom na redovni tečaj stvari treba reći slijedeće: Prema Božjoj providnosti razni djelovi ovog svijeta međusobno djeluju jedan na drugi. Prema tome nije potrebno reći, da anđeli izvode i upravljaju svakim pojedinim zbiljskim pokretom bića. Oni samo utječu na prvi pokret, od kojeg su zavisni drugi. Dakle u anđelovu djelovanju imade se neposredno tražiti početak prvog gibanja tijela, a početak svakog drugog gibanja posredno.

No u tjelesima budu katkad prema odredbi Božje providnosti, a u cilju vječnog života, ukinuta na neko vrijeme neka djelovanja, tako, da nešto nastaje mimo naravni red. To je na pr. trenutačno zamračenje sunca, izvanredni potres ili gibanje zemlje, trganje drveća iz korjenja, brzo spremanje kiše i nastup gromova, prebacivanje kamenja i sl. Vlast nad ukinućem djelovanja bića prema naravnom tečaju stvari imadu anđeli neposredno.

Anđeosko upravljanje tvarnim svijetom sastoji se dakle u tome, da na prvi pokret ili gibanje tvarnih supstancija anđeli utječu neposredno, a na ostale posredno. S obzirom pak na ukinuće djelovanja u običnom tečaju prirode tako, da nastane izvanredan učinak, imadu anđeli (u cilju vječnog života i odabranja duša) neposrednu vlast.

2. — **Mišljenje onih, koji suzuju anđeoski upliv na tjelesa.**

Među savremenim bogoslovima zastupa ga n. pr.: Beraza (163b), Janssens (163c), Van Noort (163d).

Oni navode slijedeće razloge:

a) Ni u Sv. Pismu ni u tradiciji nema jačeg oslona tvrdnja, da anđeli ravnaju gibanjem zvijezda i fizičkih tjelesa.

b) S jedne strane Bog može neposredno tjelesnoj supstanciji dati sve, što joj nedostaje, da se giba. S druge opet strane zakoni, koji su usađeni u naravi tjelesnih bića, dovoljni su, da uz djelatno Božje sudjelovanje (sub activo concursu divino) stroj materijalnog tvarnog svijeta i pojedina tjelesa prema svojim vlastitim zakonima djeluju i skladno se ujedinjuju.

c) Time međutim nije ostala bez temelja nauka, koja uči, da anđeli imadu veliki udio u upravljanju materijalnog svijeta. Njoj je, naime, s jedne strane oslon tako moćno i mnogostruko utjecanje i djelovanje anđela na tjelesa, o kojem govori Sv. Pismo. S druge opet strane zakon hierarhičkog djelovanja, koji niže anđeoske redove podlaže višima, opravdano dovodi do zaključka, da sličan odnos postoji između tvarnog, materijalnog svijeta i nevidljivih činbenika (anđela). Dakako nuždu djelovanja i utjecaja anđela na tvarni, materijalni svijet ne treba proširiti preko granica, koje su gore spomenute.

Iako dakle fizičke stvari ne trebaju za izvršivanje svojih naravnih čina anđeoskog upravljanja, ne smije se ipak sumnjati, da se anđeli katkad prema volji Božjoj mogu služiti nižim stvarima, bilo da ljude zaštite, bilo da ih kazne. Drugim riječima oni mogu kadikad promjeniti tečaj prirode, da izvedu planove svrhunaravne Božje providnosti. Njima dakle pripada vlast u određenoj mjeri upravljati svijetom.

Van Noort, De Deo creante, 89 (n. 135); Beraza, De Deo creante et de angelis, 355; Lepicier, II. 93 sl.; Janssens, VI. 940 sl.

(163b) De Deo creante, 356.
(163c) De angelis, 945.
(163d) De Deo creatore, 79.

§ 43. ANĐELI NE MOGU NEPOSREDNO PO SEBI PROUZROČITI U MATERIJI NIKAKVIH FORMALNIH PROMJENA, BILE ONE SUPSTANCIJALNE, BILE AKCIDENTALNE.

U prijašnjem smo §-u općenito ustvrdili i dokazali anđeosku vlast nad tvarnim svijetom. Sada treba da ispitamo okvir anđeoske vlasti i djelovanja, koje anđeli imadu s obzirom na tjelesa.
U tjelesima se zapaža troje, što u vezi s anđeoskom vlasti nad tjelesima treba promotriti: Ona se rađaju ili barem mijenjaju, ona se giblju i na njima se zbivaju neobične, izvanredne, čudesne pojave. Ovdje ćemo odgovoriti na prvo pitanje, a u slijedećim §§-ima na druga dva.

1. — **Pojmovi:**

a) Da se materija nekome pokorava po zapovijedi, znači, da se ona bilo supstancijalno, bilo barem akcidentalno mijenja po neposrednom djelovanju onog, koji na nju djeluje. Tako na pr. neposrednim djelovanjem naravi biva, da se elementi zemlje neposredno pretvore u žito, u grožđe ili bilo kakve plodove. Isto tako probavnom snagom želuca hrana se neposredno pretvara u meso i krv, a tijelo životinja raste i mijenja se u raznim obzirima.

b) Iz rečenog je očito, da se tjelesa rađaju ili proizvode time, što prestaju prijašnje, a nastaju nove forme.

c) Smisao dakle navedene nauke jest, da anđeo ne može neposredno po sebi izvesti nove forme, bila ona supstancijalna bilo akcidentalna. Konkretno to znači, da anđeo ne može iz jednog bića učiniti drugo (supstancijalna promjena, iz vola konja) ili iz jednog akcidenta drugi (akcidentalne promjene, iz crnoga bijelo).

2. — **Kriva mišljenja:**

Platonici su držali, da forme, koje oblikuju materiju, bivaju izvedene po netvarnim formama. To je sasvim u skladu s njihovom naukom, jer su učili, da su materijalne forme neko dioništvo nematerijalnih formi. Zato su držali, da nematerijalne forme neposredno izvode materijalne. Slično je držao i Aviccena učeći, da tjelesni uzroci samo spremaju, disponiraju materiju ili tvar, da u sebe primi formu, dok sama forma imade svoj izvor u djelatnom umu (intellectus agens), za koji je učio, da je samo jedan, koji bivstvuje kao općeniti um.

No svi su ovi filozofi, čini se, u tom pali u bludnju, što su tjelesnu formu promatrali kao nešto, što je učinjeno po sebi, neovisno o tvari, te dosljedno, što samo za sebe može od nekog formalnog počela izlaziti i nastati.

Dokazi:

1. — **Da anđeli ne mogu neposredno po sebi proizvesti ni supstancijalnih ni akcidentalnih formalnih promjena, uče sv. oci.**

Tako sv. Augustin, koji govoreći o đavlima kaže: »Niti se stoga smije držati, da anđelima prestupnicima po zapovijedi služi ova materija vidljivih stvari, nego radije Bogu, od koga vlast biva saopćena« (De Trin. 3, 8, 8). Vrijedne su spomena i ove njegove riječi: »Stoga vjerujem, da se ne samo duša nego i tijelo ni na koji način ne može vražjim umjećem i moći uistinu pretvoriti u udove i životinjsko obličje« (De civ. Dei, 18, 18, 2).

2. — **Unutarnji teološki razlog.**

Formalne promjene, bile one supstancijalne ili akcidentalne, može prouzročiti samo onaj, koji neposredno može proizvesti čitavo materijalno sastavljeno biće. Razlog je u tome, što forma sastavljenog bića (forma compositi) ne nastaje i ne proizvodi se kao nešto, što bivstvuje po sebi (tamquam aliquid per se existens) nego povezano s drugim. U pravom naime smislu, zapravo (proprie), nastaje (fit) ono, što u pravom smislu, zapravo (proprie), jest ili što zapravo bivstvuje, jer je nastajanje (fieri) put k bivstvovanju (via ad esse). No uistinu ili zapravo (proprie) bivstvuje samo sastavljeni subjekt (compositum). Forma naime u sastavljenom subjektu ne zove se biće zato, kao da ona jest (quasi ipsa sit), nego zato, jer po njoj nešto jest i bivstvuje (per eam aliquid fit). Stoga ono, što uistinu, zapravo (proprie) nastaje, nije forma nego sastavljeni subjekt (compositum). Iz toga slijedi, da samo onaj može neposredno prouzročiti formu, lik, koji može neposredno proizvesti sastavljeni subjekt (compositum). No razumne odijeljene supstancije (anđeli) ne mogu neposredno proizvesti sastavljeni supozit (compositum), nego to može samo ili tjelesni djelatni uzrok (agens corporale) ili Bog. Ovaj je zaključak očit. Slično naime ne nastaje i ne može nastati nego jedino po sličnom, ili djelovanjem sličnog. Taj djelatni uzrok, koji izvodi sličnost, jest ili jednoznačno (univoce) ili analogno (analogice) sličan učinku, koji proizvodi. Jednoznačno su slični djelatni tjelesni uzroci, koji pro-

izvode učinak sličan sebi snagom sile, koja je u njihovoj naravi. Tako na pr. vatru proizvodi vatra. To je jednakoznačno sličan uzrok. Analogično sličan uzrok jest Bog, koji neki učinak, t. j. neki konkretno sastavljeni subjekt, sadržava u sebi na odličan, eminentan način (eminenter), u koliko je čitav neki sastavljeni tvarni subjekt i s obzirom na formu i s obzirom na materiju u moći Božjoj.

Slijedi dakle, da odijeljene duhovne supstancije (anđeli) ne mogu neposredno proizvesti formalnih promjena, bile one supstancijalne ili akcidentalne, nego to mogu jedino učiniti ili naravni tjelesni uzroci ili Bog. (Ne mogu dakle anđeli na pr. iz kamena načiniti drvo, iz kruške jabuku, iz bijelog crno i t. d.).

Napomena: O posrednoj moći anđela na supstancijalne i akcidentalne promjene.

Kazali smo, da anđeo ne može neposredno (immediate) proizvesti ni supstancijalnih ni akcidentalnih promjena. Da on dakle ne može neposredno izvesti ono, što neposredno izvodi sastavljeni subjekt (compositum). No ono, što on ne može neposredno, može posredno upotrijebivši prikladna sredstva, koja su u njegovu znanju i moći. Pače anđeo može posredno učiniti i više nego ono, što nastaje djelovanjem tjelesnog uzroka, premda to biva na drugi način.

Da se ovo shvati, treba spomenuti, da je sila ili snaga anđela veća i jača nego li sila bilo kojeg naravnog djelatnog uzroka. No ona se ne izvršuje na jednaki način nego na način viši i odličniji, kao što je u nama razum viši i snažniji od osjetila, a razum ipak ne spoznaje na isti način kao i osjetila. Stoga, ako tijelo može svojom snagom promijeniti, disponirati, spremiti, osposobiti materiju za primanje neke forme, kao što je to očito, kad na pr. oganj rađa oganj, slijedi, da to može učiniti i anđeo, no samo na viši i odličniji način. To jest ne tako, da neposredno giba, osposobljuje, disponira materiju za formu, nego tako, da kao viši uzrok upotrebljuje, giba i primjenjuje same tjelesne djelatne uzroke. Na pr. anđeo ne može sam proizvesti vatru, ali on može na najbrži način i skrivenom snagom primaknuti oganj k drvetu, koje je već spremljeno.

Iz ovog je razlaganja jasno, da anđeoskom snagom mogu u naravnim stvarima nastati neki učinci, za koje bez anđela ne bi bili dovoljni tjelesni uzroci.

Razlog tome, kao što smo vidjeli, nije taj, što bi se materija pokoravala zapovijedi anđela, t. j. što bi anđeo mogao mijenjati samu formu

bića, nego taj, što anđeli zbog više sile i snage, koju imadu, mogu proizvesti neki učinak u materiji, koji je nad snagom materije prepuštene samoj sebi. Kao primjer mogu se uzeti kuhari, koji, premda ne mogu po volji mijenjati materije, mogu ipak preko ognja, koji po volji upotrebljuju, proizvesti neki određeni način kuhanja, koji oganj po sebi ne bi mogao izvesti. Zato, premda anđeo ne može mijenjati materiju tako, da ona u sebe primi neku novu formu, može on ipak polučiti začudne stvari upotrebljujući na umjetni način naravne stvari.

Sv. Toma, I. q. 110 a. 4; Sv. Augustin, De Trin. l. 3 c. 8; De civit. Dei, 18, 18; Lepicier, II. 95 sl.; Janssens, VI. 942 sl.

§ 44. TJELESA SE POKORAVAJU ANĐELIMA S OBZIROM NA MJESNO GIBANJE (MOTUS LOCALIS)

Vidjeli smo, da anđeli mogu na neki način gibati tjelesa. Porekli smo samo, da to mogu činiti tako, da neposredno preobrazuju materiju. Nastaje sada pitanje, da li anđeli mogu svojom snagom neposredno gibati tjelesa u mjestu (localiter). Kad na to pitanje odgovorimo, vidjet ćemo ujedno razlog i mogućnost tolikih spiritističkih fenomena, kao što su na pr. prenošenje tjelesa iz jednog mjesta na drugo, izvođenje zvuka, koji ne izvodi nijedno prisutno tijelo, te oblikovanje ljudskih tjelesa, koja imadu obličje živih ljudi.

1. Objašnjenje pojmova.

Mjesno gibanje (motus localis) može biti prouzročeno bilo iznutra (ab intrinseco) bilo izvana (ab extrinseco). Iznutra biva ono proizvedeno, ako mu je uzrok sama forma bića, koje se giba. Takvo je na pr. gibanje životinje, koja se sama giba. Izvana (ab extrinseco) biva gibanje prouzrokovano, ako mu je izvor u djelatnom uzroku izvan bića, koje se giba. Tako se giba strelica ili kamen, jer je uzrok i izvor gibanja izvan kamena, u onome, koji kamen baca.

Budući da anđeo nije tako u tjelesnim bićima, da bi bio njihova forma ili da bi tu formu podržavao u bivstvovanju, slijedi da gibanje, koje on unosi u tjelesa, ne može biti drugo nego samo gibanje izvana. No to ne znači, da anđeo, dok giba, mora biti izvan same stvari, koju giba, jer on može biti u samoj stvari, koju giba, nego znači to, da on giba kao onaj, koji giba izvana (tamquam movens ab extrinseco).

2. — **Dokazi:**

a) Ovu činjenicu ponajprije zasvjedočuje Sv. Pismo.

Prema Dan 14, 35 prorok Habakuk odnešen je od anđela u Babilon. — Filip bi uzet i prenešen od anđela u Azot (Dj 9, 39—40) — Anđeo je u određeno vrijeme silazio u ribnjak i zamutio vodu (Iv 5, 4) — Đavao je uzeo Krista i postavio ga na vrh hrama (Mt 4, 5). Sada nastaje pitanje, kako anđeli mogu tjelesa gibati u mjestu.

b) Kad tjelesna bića ne bi bila anđelima pokorna (dakako s dopuštenjem Božjim) obzirom na mjesno gibanje, to bi bilo ili zato, što između anđela i tjelesa ne postoji s obzirom na mjesno gibanje veza ovisnosti, ili zato, što tjelesa imadu preveliki otpor, tako, da ih anđeli ne mogu gibati. No ne može se kazati prvo, jer bi inače nestalo harmonije svemira, pogotovu, jer je baš mjesno gibanje tjelesa (motus localis) veza, po kojoj se od gibanja duha dolazi do unutarnjih tjelesnih gibanja. Ne može se reći ni drugo, da su naime tjelesa odviše otporna. Iako se naime okvir prisutnosti anđela u prostoru mjeri po primjeni njegove sile, odatle ipak ne slijedi, da anđeli ne gibaju tjelesa po volji. Oni naime vrlo dobro znadu, kolika je njihova snaga, te stoga nikad ne će pokušati gibati tijelo, koje nadilazi njihovu silu.

c) Viša narav po svojoj najnižoj sposobnosti dostizava nižu u njezinoj najvišoj sposobnosti. No tjelesna narav jest ispod anđeoske naravi. Slijedi dakle, da anđeoska narav po svojoj najnižoj sposobnosti dostiže tjelesnu narav u njezinoj najvećoj savršenosti. No među svim tjelesnim pokretima mjesno gibanje (motus localis) je najsavršenije i najviše. Tjelesna dakle narav sposobna je, da bude neposredno gibana u mjestu od duhovne naravi.

d) Naša duša, koja vrši vlast nad tijelom, giba tijelo u prvom redu mjesnim gibanjem. Dakle još više može tijelo iz mjesta na mjesto gibati anđeo.

Napomene: 1. — **Kakvo gibanje mogu prouzrokovati anđeli?**

Budući da anđeli ne mogu mijenjati formu naravnih tjelesa, ne mogu oni dosljedno prouzrokovati onog mjesnog gibanja, koje slijedi iz formi, u koliko se izvodi iz formi kao iz svoga najbližeg i najunutarnijeg uzroka. Stoga oni ne mogu tjelesima dati silu privlačivosti ili odbijanja niti proizvesti gibanja, koja su s time povezana. No

anđeli ipak mogu proizvesti ona mjesna gibanja, koja u biću potječu od višeg uzroka, koji biva izvana. Tako se na pr. voda u moru diže i spušta pod utjecajem mjeseca, koji giba izvana. Zato to gibanje može proizvesti i anđeo.

2. — **Kako anđeo giba tijelo?**

Mi teško shvaćamo, kako anđeo giba tijelo. Općenito to gibanje poimamo kao neki dodir sile, koji stoji u tome, što se anđeoska sila primijenjuje, dotiče tijela, koje se giba. Gibanje se naime ne može protumačiti samo dodirom kolikoće. Jedno tijelo naime ne giba drugo samo dodirom kolikoće, t. j. samo zato, što ga se dotiče, nego drugom silom, koja se dodirom primijenjuje, prenosi, saopćuje tijelu. Ovoj snazi tijela, kojom ono giba drugo tijelo, odgovara snaga anđela.

3. — **Da li svaki anđeo može gibati kakvogod tijelo?**

Anđeoska moć gibati tjelesa ograničena je ne samo, u koliko je biće, nego također u koliko je pokretna sila. Stoga u biću, koje se giba, može biti toliki otpor, da ga anđeo ne može svladati. Ovaj otpor ne mogu tjelesa pružiti anđelima direktno, t. j. djelujući na njih, nego indirektno, t. j. pružajući naprosto onaj otpor kao svoju naravnu vlastitost.

Stoga premda vragovi mogu ganuti dio zemlje, ne slijedi, da bi mogli pokrenuti čitavu zemlju, jer s njihovom naravi nije u razmjeru, da promjene red počela svijeta. Dokle pak dopire pokretna sila pojedinog anđela, ne možemo odrediti (164). No može se s velikom vjerojatnošću reći, da anđeo ne može pokrenuti čitavu zemlju protiv njezina naravnog gibanja i to ne samo s razloga, što to ne bi dopustio Bog, nego i s razloga, što anđeo zbog prevelikog otpora zemlje za to nema moći.

4. — **Da li je djelatna anđeoska moć, kojom izvodi gibanja i učinke u vanjskom svijetu (potentia exsecutrix), stvarno različita od uma i volje?**

Suarez tvrdi, da je djelatna anđeoska sila stvarno različita od anđeoskog uma i volje (165). No općenitije i vjerojatnije mišljenje drži, da ta razlika nije stvarna.

(164) S. Toma, Opus X. art. 7.

(165) De ang. l. 4, c. 29 n.; Isp. S. th. I. q. 54. a. 5; q. 79 a. 1 ad 3; De malo q. 16 a. 1. ad 14; Quodlib. 6 a. 2; Opusc. 10. a. 3, 13.

5. — **O nekim konkretnim učincima anđela u tjelesnom svijetu.**

Općenito se može kazati, da anđeli direktno i po sebi ne mogu u ovom tjelesnom svijetu izvesti ništa osim mjesnog gibanja (motus localis).

No indirektno mogu anđeli, kao što smo već spomenuli, izvesti mnoge i vrlo čudesne učinke. Anđeli naime poznavaju vrlo dobro prirodne sile, djelatna i trpna počela i moći. Znadu, koje i kakve sile treba da se primijene, da iz njihova sastava po prirodnom redu izađu i nastanu određeni učinci. Oni stoga mogu svojom pokretnom silom, koju posjeduju, određena počela tako međusobno ujediniti i povezati, da ta počela iz veze, u koju su postavljena, po svojoj naravi, sasvim prirodno izvode neke učinke. Tako evo mogu anđeli indirektno prouzročiti u tjelesima ne samo akcidentalne, pripadne ili nebitne, nego i supstancijalne promjene.

U svijetlu navedenog načela tvrdimo slijedeće:

a) Na području vegetativnog života mogu anđeli promicati ili sprečavati hranjenje, prouzročiti ili ukloniti bolesti, odložiti ili ubrzati smrt. Mogu uzevši sjeme od drugoga i postavivši ga u utrobu prouzročiti rađanje savršene životinje. No ne mogu uskrsnuti mrtva niti pretvoriti čovjeka u životinju ili obratno.

Anđeli naime primjenjujući i sastavljajući aktivna i pasivna počela i moći ne čine ništa drugo, nego omogućuju, da po svojoj naravi i po naravnim zakonima djeluju ona počela i sile, koje dosada nijesu djelovale, jer nijesu jedna drugoj bile primijenjene i jedna uz drugu povezane. Oni dakle ne čine drugo, nego samo spremaju dispoziciju u naravi, da ona djeluje svojom moći. Upravo zato ne mogu anđeli pretvoriti čovjeka u životinju i obratno, jer narav ni u kojim okolnostima ne može proizvesti navedenih učinaka, osim putem rađanja.

b) Anđeli mogu uzeti tjelesa.

To je očito iz Sv. Pisma: Gen 18, 2, 9 sl., Iv 1, 26 sl., Dj 12, 7—10. To je očito i iz cijele knjige Tobijine. Zato kaže sv. Augustin: »Da su se pak anđeli objavili ljudima u takvim tjelesima, da su ih mogli ne samo vidjeti nego i ticati, isto najistinitije Pismo svjedoči« (De civ. Dei 15, 23, 1; ML. 41. 468).

Premda anđeli mogu uzeti prava organska tjelesa bilo živih bilo mrtvih, vjerojatnije je, da oni pokazujući se ljudima ne uzimaju prava tjelesa sastavljena iz mesa i kostiju nego prividna, koja su sastavili sami iz zraka i drugih sitnih tjelešca. Na taj se način naime može lakše razumjeti izvještaje Sv. Pisma (166), kako tjelesa, koja su uzeli anđeli, mogu brzo i nenadano iščeznuti i izmaći se ljudskom pogledu.

Osim toga treba istaknuti, da se anđeo ne sjedinjuje s uzetim tijelom hipostatski, osobno. Isto tako anđeo se s uzetim tijelom ne sjedinjuje kao njegova forma bilo supstancijalna bilo akcidentalna, nego samo kao pokretač (motor), koji navedene čestice izvana prikuplja, ravna i giba u tom smjeru i cilju, da tako bude predočen posebno baš on.

Odatle slijedi, da anđeo ne može uzeto tijelo oživjeti niti dosljedno biti životno počelo onih djelovanja, koja tim tijelom nastaju. Stoga anđeo niti okom vidi, niti ušima čuje, niti se hrani hranom, za koju se prividno čini, da je uzima.

No ipak može anđeo po uzetom tijelu izvršivati takva djelovanja, koja doduše nijesu životna (vitalna), ali se ipak s obzirom na vanjski učinak izjednačuju životnim djelovanjima. Tako se anđeo može u uzetom tijelu boriti, govoriti, jesti, hodati, proizvesti zvukove, lomiti hranu, mijenjati mjesto i to sve tako savršeno, da se čini, kao da je uzeto tijelo uistinu živo.

Lepicier, De angelis. II. 101—102; Beraza, De Deo creante. 290—292; Lercher, II. 455; Janssens, VI. 945 sl; Sv. Toma, I. q. 110 a. 3; S. c. Gentes, l. 3 c. 103; Sv. Augustin, L. III. De trin. cc. 8 et 9.

§ 45. ANĐELI MOGU PROIZVESTI ČUDESNE UČINKE, ALI NE ČUDESA U STROGOM SMISLU RIJEČI (166a)

Ovdje se radi o fizičkoj i naravnoj anđeoskoj moći. Očito je naime, da anđeli mogu u moralnom smislu (moraliter) činiti čudesa, u koliko naime mogu svojim molitvama izmoliti, da Bog učini čudo, kao što to mogu učiniti i sveti ljudi.

Pitanje je, kakva čudesa mogu činiti anđeli.

(166) Tob 13, 25; Jud 6, 21 sl.

(166a) Na to ćemo se pitanje još povratiti govoreći o zlim anđelima.

Čudo po sebi i naprosto (quoad se et simpliciter tale) jest vidljivi učinak, koji nadilazi sav stvoreni prirodni red. Stoga pobuđuje divljenje i čuđenje svakog ograničenog uma.

Čudo s obzirom na nas, u neku ruku (miraculum quoad nos et secundum quid), jest vidljivi učinak, koji nastaje mimored stvorene naravi, koja je nama poznata, te zato pobuđuje udivljenje samo nas ljudi.

Očito je, da anđeo ne može činiti čudesa, koja se zovu čudesa po sebi i naprosto takva (mir. quoad se et simpliciter talia). Sv. Toma kaže: »Štogod naime anđeo ili bilo koje drugo stvorenje čini svojom moći, to nastaje prema moći (sec. ordinem) stvorene naravi, te zato nije čudo. Stoga preostaje, da samo Bog može činiti čudesa« (S. th. 1 q. 110 a. 4).

No očito je također, da anđeo može činiti čudesa, koja se zovu čudesa s obzirom na nas i u neku ruku (m. quoad nos et sec. quid). Sv. Toma kaže: »Sva naime snaga stvorene naravi nije nama poznata; stoga, kad je nešto mimored stvorene naravi nama poznate, po stvorenoj sili nama nepoznatoj, to je čudo s obzirom na nas. Stoga dakle, kad đavli nešto čine svojom naravnom silom, zovu se čudesa ne naprosto nego s obzirom na nas. Na taj način čarobnjaci čine čudesa pomoću vraga« (N. dj. ad 2).

Nema dvojbe, da i dobri i zli anđeli spajajući, združujući i sjedinjujući aktivna i pasivna počela i moći naravi mogu mnogo toga proizvesti, što je mimo narav, protiv nje i nad njom, u koliko je nama poznata. Mimo narav (praeter naturam) je na pr. naglo povratiti slijepom vid primjenjujući na najtajinstveniji način naravne sile, koje su anđelima poznate (167). — Protiv naravi (contra naturam) jest na pr. zemaljske ljude nositi pokretnom silom po zraku, dok u subjektu ipak ostaje protivno nagnuće (168). Nad naravi (supra naturam) jest na pr. da zmija govori. I ako je naime govorenje nešto naravno, nije ono ipak naravno u ovakom subjektu (169).

Anđeli mogu svojom pokretnom moći združiti aktivna i pasivna počela i onda, kad se ta počela od sebe, djelovanjem same naravi, ne bi međusobno nikad združila i povezala. Ako to nastaje, očito je, da u naravi nastaju neki sjetilni učinci, kojih sama narav po svojoj pri-

(167) Tob 11, 15.
(168) Gen 3, 1 sl.
(169) Dan 14, 15.

rodi (connaturaliter) ne može proizvesti. Takvi se učinci s pravom mogu zvati čudesa s obzirom na nas.

Anđeli dakle ne mogu svojom moći činiti prava čudesa (mir. proprie dictum), jer je čudo u pravom, strogom smislu osjetilni učinak, koji se zbiva mimo red čitave naravi. No nijedan anđeo ne može djelovati mimo red čitave naravi. To može samo Bog, koji je gospodar čitave naravi.

No anđeli mogu činiti čudesa s obzirom na nas. Oni mogu naime ne samo u svoje ime, nego i u ime Božje proizvesti mnogo zamjetljivih, vidljivih učinaka mimo tečaj i red vidljive naravi, koja je nama poznata. Dakako, Bog neće nikad dopustiti, da anđeli u svoje ime čine takva djela, za koja bismo mi nužno morali suditi, da su učinjena u ime Božje. Kako kaže sv. Augustin: »Najčvršće treba vjerovati, da ni vragovi ne mogu nešto činiti po moći svoje naravi — osim što dopusti onaj, u kojeg je mnogo tajnih sudova, a nepravedan nijedan« (De civ. Dei 18, 18, 2; ML. 41, 574).

Ps. Dionysius, De coel. hier. c. 15; S. Toma, I. q. 110 a. 4; Sv. Augustin, De civit. Dei, l. 15, c. 23; Beraza, De Deo creante. 292—295; Lepicier, De angelis II. 101—109.

F) O VLASTI I DJELOVANJU ANĐELA NA LJUDE

Čovjek je sastavljen iz duše i tijela. Duša je subjekt dviju moći: razuma i volje, a tijelo ili bolje reći sastav (compositum) iz duše i tijela subjekt je unutarnjih i vanjskih osjetilnih moći.

Dva su stoga pitanja: što anđeli mogu s obzirom na dušu, t. j., s obzirom na razum i volju, a što s obzirom na osjetilne moći. I to, što mogu s obzirom na unutarnje moći (zajedničko osjetilo, mašta, razum i pamet), a što opet s obzirom na vanjska osjetila, t. j. vid, sluh, njuh, okus i opip.

Na ta pitanja odgovorit ćemo redom.

I. ŠTO ANĐELI MOGU S OBZIROM NA DUŠU?

U vezi s postavljenim pitanjem treba odgovoriti, što anđeli mogu obzirom na ljudski um, a što obzirom na volju. Na ta pitanja odgovorit ćemo redom.

§ 46. ANĐELI MOGU RASVIJETLITI ČOVJEČJI UM

Ne može se sumnjati, da čovjek može biti od anđela prosvijetljen.

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

Danijelu, kad je gledao viđenje i tražio, da shvati, kaže anđeo Gabrijel: »Razumi, sine čovječji« (Dan 8, 17). I opet: »Ja ću ti pokazati, što će se dogoditi na svršetku prokletstva« (Dan 8, 19). Isto tako čitamo kod Danijela: »Evo čovjek, kojeg sam prije vidio u viđenju, brzo leteći prema meni dotakne me se za večernje žrtve. I on me pouči i govorio mi je i reče: ‚Danijele, ja sam sada izašao, da te poučim, da dođeš do spoznaje'« (Dan 9, 21, 22).

2. — **Iz razuma:**

Red Božje providnosti imade u sebi to, da niža bića budu podvrgnuta djelovanju viših. Stoga, kao što niži anđeli bivaju rasvijetljeni po višima, tako i ljudi, koji su niži od anđela, bivaju od anđela čišćeni od neznanja i usavršivani u spoznaji božanskih stvari.

Napomene: 1. — **Način, kako čovjek biva prosvijetljen od anđela.** Taj je način u nečemu sličan, a u nečem različan od načina, kako anđeo rasvjetljuje anđela.

a) Sličan je u ovome: Kao što um nižeg anđela biva objačan djelovanjem višeg anđela, tako ljudski um biva objačan djelovanjem anđela. Nadalje, kao što viši anđeo istinu, koju je sam spoznao, tako dijeli i prilagođuje, da može od prosvijetljenog anđela biti spoznata, tako anđeo, koji rasvijetljuje čovjeka, tako raščlanjuje istinu, da je ljudski um može shvatiti.

b) Razlika je u ovome: Anđeo, koji prosvijetljuje drugog anđela, dijeli doduše, raščlanjuje i prilagođuje istinu, koju objavljuje tako, da je um toga anđela može shvatiti, no on ipak iznosi pred njega samo čistu, golu neku tvrdnju ili istinu, u koliko je spoznatljiva. No anđeo, koji prosvijetljuje čovjeka, ne može pred čovječji um iznijeti jednostavnu, golu istinu, u koliko je spoznatljiva, nego je on mora na neki način zaodjeti u osjetilne slike i prispodobe, da ju čovjek tako može shvatiti. Razlog je taj, što je čovječji um nemoćan, da spoznatljivu istinu pojmi, shvati, obuhvati u njezinoj goloti i jednostavnosti, jer je njemu prirodno, da spoznaje po sličnosti, likovima stečenima iz osjetilnih stvari.

c) No rasvijetljenje čovjeka ne smije se tako shvatiti, kao da anđeo svojim direktnim i unutarnjim djelovanjem unosi spoznajne likove u ljudski um. Kao što naime samo prvi uzrok može um stvoriti, tako ga on može iznutra odrediti i gibati na unutarnji, vitalni životni čin. Zato uliti spoznajne likove može samo Bog, bilo da se radi o anđelima bilo o ljudima.

3. — **Svrha anđeoskog prosvjetljivanja.**

Ta je svrha dvostruka: da čovjek što savršenije spozna Božje misli i da što bolje izvršuje Božju volju.
Odatle slijedi, da đavao ne može čovjeka rasvijetliti. Iako naime on može čovjeka na neki način poučiti s obzirom na neku istinu, ne čini on to u odnosu prema Bogu, t. j. on o toj istini ne govori, u koliko izlazi od Boga ili, u koliko k njemu vodi. A to je baš, kao što smo vidjeli, potrebno za pojam rasvijetljenja. »Vragovi — kaže sv. Toma — objavljuju ljudima ono, što znadu, ne po rasvjetljivanju uma, nego po nekom utvorenom viđenju (per imaginariam visionem) ili također osjetilno razgovarajući« (S. th. II-II q. 172 a. 5 ad 2).

4. — **Da li čovjek, koji je rasvijetljen od anđela, znade, da ga anđeo rasvjetljuje?**

Odgovor je niječan. Kao što naime ne poznaje svatko, tko spoznaje istinu, što je to djelatni um, a što počelo razumnog djelovanja, tako ni svatko tko od anđela prima rasvijetljenje ne spoznaje, tko je onaj, od koga u ovaj čas biva rasvijetljen. Čovjek pače može spoznati, da biva rasvjetljivan, ali ne zna od koga. Biti rasvijetljen naime ne znači drugo nego, da mu je istina očitovana. U tu svrhu pak nije potrebno, da znade, tko ga rasvijetljuje. Stoga ljudi zamjećuju mnoga svoja rasvijetljenja, a ipak ne zapažaju njihova začetnika, naime dobrog anđela.
Nešto se slično zbiva kod proroka. On naime često biva potaknut, da nešto ili shvati ili govori ili čini, a da ipak ne shvaća unutarnji, formalni, mistički razlog i sadržaj onog, što spoznaje, govori ili čini.

Sv. Augustin, In Io. Evang. c. 3. tr. 13; Kajetan, In 1. quaest. art. 2; Beda Venerab., In nath. 15, 18; Lepicier, II. 110 sl.; Sv. Toma, I. q. 58; q. 111 a. 1.

§ 47. ANĐELI NE MOGU USPJEŠNO POKRENUTI VOLJE ČOVJEČJE

Ljudska volja može biti gibana na tri načina:

a) Iznutra (ab intrinseco); b) od predmeta spoznatog po umu i c) od osjetilne težnje.

U volji je naime sklonost, nagnuće (inclinatio) prema voljenoj stvari. Za ovo se gibanje ili pokret volje kaže, da je iznutra (ab intrinseco). Volja nadalje može biti gibana izvana (ab extrinseco), t. j. od predmeta, a taj predmet jest neko dobro, koje je razum spoznao. Konačno volja može biti gibana od osjetilne težnje po njezinim ganućima (passiones). Tako na pr. požuda (concupiscentia) ili srdžba (ira) sklanjaju volju, da nešto hoće.

Da samo Bog, a ne anđeo, može uspješno pokrenuti ljudsku volju, dokazuje:

1. — **Sv. Pismo:**

Pri 21, 1: »Srce kraljevo u ruci je Gospodnjoj; kamogod bude htio okrenut će ga«. Očito je, da Sv. Pismo hoće da kaže, da je samo Božja povlastica uspješno pokrenuti na djelovanje ljudsku volju. To izričito kaže sv. Augustin: »K smrti, koju mu je đavao napio, ne bi čovjek došao privučen silom, jer đavao nema moći prisiliti, nego nagovarati na podmuklost. Kad ne bi pristao, ne bi na te navalio đavao; pristanak tvoj, o čovječe, priveo te je k smrti« (In Jo. Evang. 3, 13, 2).

2. — **Unutarnji razlozi:**

a) Nijedno biće osim Boga ne može iznutra (ab intrinseco) uspješno ganuti ljudsku volju.

Djelovanje volje iznutra jest djelovanje na način neke sklonosti, nagnuća, naginjanja, kao što neko tijelo imade, posjeduje, naginjanje, sklonost na to, da privlači drugo tijelo. Ovakvo pak djelovanje imade svoj razlog ili drugim riječima ono može nastati, izvirati ili iz same forme (lika) stvari, ili od onoga, koji je tu formu ili lik dao. Slijedi dakle, da samo na dva načina može volja iznutra biti gibana na djelovanje. Tako naime, da se ili sama giblje ili da je giba Bog, koji je čovjeku dao moć htijenja. Stvar je očita, jer gibanje volje (motus voluntatis) nije drugo nego naginjanje prema voljenoj stvari.

b) Anđeo može gibati volju čovječju (ab extrinseco), t. j. predočujući mu predmet izbora. No to biva na način savjetovanja, a ne takvog utjecaja, koji bi volju silio na djelovanje.

Promatrajući naime predmet voljne težnje, volju može uspješno ganuti na gibanje ili djelovanje samo onaj predmet ili objekt, koji je po svojoj biti opće, najveće dobro. Svi naime ostali predmeti, koji su neko pojedinačno dobro, nesavršeni su, i stoga im nešto dobra manjka. Oni stoga ne mogu nužno ganuti volju. Samo Bog je po biti opće, najveće dobro, a svi ostali predmeti bili duhovni ili tjelesni, pojedinačni su i ograničeni. Samo Bog dakle kao predmet voljne težnje može volju čovječju uspješno ganuti na djelovanje. Druga pak ostala dobra, pa bili i sami anđeli, stavljena pred čovječju volju ne mogu je uspješno gibati. Anđeo stoga iznoseći pred čovjeka ova dobra, može doduše volju mamiti nagovaranjem, ali je ne može uspješno i nužno ganuti.

c) Anđeli mogu u osjetilnoj težnji probuditi ganuća (passiones) i pomoću njih djelovati na volju, ali je ne mogu gibati sigurno i nužno.

Da anđeli mogu probuditi ganuća (passiones), ne može se sumnjati. Ganuća se naime uvijek zbivaju uz neke tjelesne promjene, koje su osobito povezane sa srcem. Zato se i običava reći, da je srdžba zapaljenje krvi oko srca. Stoga su bilo dobra bilo zla ganuća povezana s određenim gibanjem srca. Budući dakle da su ganuća povezana s tjelesnim gibanjem, a to je gibanje (motus localis), kao što smo vidjeli, podvrženo anđeoskoj moći, slijedi, da anđeli mogu proizvesti ganuća. To slijedi i odatle, što anđeli mogu, kao što ćemo kasnije vidjeti, djelovati i na maštu, preko koje opet mogu proizvesti ganuća. No kad čovjek stoji pod uplivom nekog uzbuđenja, tada je njegov razum sklon suditi, da mu je prikladno i korisno, te stoga, da je vrijedno poželjeti ovaj ili onaj predmet, koji ga je uzbudio (objectum passionis). Budući pak, da izbor volje slijedi praktički sud razuma, zato anđeo pobuđujući ganuća (suscitando passiones) giba na neki način i volju. No ni na ovaj način ne može anđeo uspješno i nužno ganuti volju, jer volja uvijek ostaje slobodna, da uz ganuće (passio) pristane ili mu se odupre.

Napomene: 1. — Odavde je jasno, zašto Beda Venerabilis kaže za đavla, da nije unositelj (immissor) zlih misli, nego upaljivač, (incensor). To jest on ne može uglobiti, usjeći, ubaciti, unijeti (immittere) u čovjeka zle misli tako, da bi ih iznutra prouzrokovao, jer je uporaba spoznajne moći podložna volji. No kaže se za njega, da je užigač, upaljivač (incensor) zlih misli, jer podbada ili potiče na mišljenje bilo svjetujući, da čovjek želi ono, što misli, bilo pobuđujući ganuća, uzbuđenja. No budući da to djelovanje biva iznutra, zato se ono djelovanje, koje se zove »upaliti, užeći, razdražiti, raspaliti (incendere)« može zvati i »ubacivanje, unošanje (immittere).« — Isto tako i dobre misli nastaju brigom i skrbi anđela. No ipak ni one ne bivaju unesene, umetnute u dušu od anđela (non immittuntur), budući da oni same volje ne mogu gibati. Ako dakle dobre misli bivaju katkad u pravom smislu unesene, stavljene u dušu, bivaju one unesene i usađene samo od višeg počela, koje je Bog.

2. — No budući da đavao može izvana (extrinsecus) ganuti volju time, što bilo pred vanjska bilo pred nutarnja osjetila iznosi slike onih stvari, koje potiču i privlače na zlo, a isto tako može iz mašte izvesti slike u svrhu, da pobude razum, zato se katkad kaže, da đavao prouzročuje ili unosi zle misli. Dakako uz te misli niti moramo niti smijemo pristati. Kada pak tkogod uz takve misli pristane, kaže se, da je đavao ušao u njegovo srce ili ga ispunio, u koliko su naime zla prišaptavanja (svjetovanja), koja je upotrebio, imala uspjeha, i u koliko je ovom zgodom stekao moć, da nad čovjekom zagospodari. Ovako treba shvatiti riječi: »A sotona uđe u Judu« (Lk 22, 3) mjesto kojih imade Ivan: »Đavao je stavio u srce Jude odluku, da ga izda« (Iv 13. 2).

3. — **Iz svega, što je dosada rečeno, očito je, što anđeli mogu na području duševnog života.** Oni mogu indirektno oštriti silu razuma i saopćiti mu skrivene zasade. Um mogu ganuti na djelovanje ili time, što utisnu predodžbe ili, što probude spoznajne likove, ili iznose pred um vanjski predmet. Slično mogu i na volju neupravno, indirektno i izvana djelovati i poticati je, da se na nešto slobodno odluči.

Sv. Augustin, In Jo. Evang. c. 3 tr. 13; Kajetan, In 1. quaest. 106 a. 2; Ad. Paquet, De creatione, Romae 1905. p. 193; Vallet, La tête et le coeur, 2 P. c. II. a. 2; Lepicier, II. 119 sl.; Janssens, VI. 953.

II. ŠTO ANĐELI MOGU S OBZIROM NA OSJETILNE MOĆI?

Govorit ćemo ovdje poglavito o djelovanju anđela na maštu ili fantaziju (imaginatio, phantasia), a uzgredice o djelovanju na razbirnu moć (facultas aestimativa seu cogitativa) i pamet (fac. memorativa = memoria).

O utjecaju na unutarnje, općenito ili zajedničko osjetilo (sensus internus, communis) te na vanjska osjetila govorit ćemo kasnije.

§ 48. I DOBAR I ZAO DUH MOGU SNAGOM SVOJE NARAVI POKRENUTI ČOVJEČJU MAŠTU (IMAGINATIO)

Objašnjenje: 1. — Mašta ili fantazija je osjetilo (sensus) ili osjetilna moć (facultas sensitiva), kojoj je formalni objekt ili predmet sve osjetilno, što opažaju vanjska osjetila i unutarnje ili zajedničko osjetilo bez obzira, da li su vanjski predmeti prisutni ili ne. Dok unutarnje ili zajedničko osjetilo opaža samo ono, što sada, ovaj čas spoznajemo preko vanjskih osjetila, mašta ili fantazija predočuje nam osjetilne predmete bili oni prisutni ili ne. Mašta prema tome imade službu: a) da prima u sebe opažaje (opažajni sadržaj) unutarnjeg ili zajedničkog osjetila, te ih u sebi zadržava i onda, kad je predmet odsutan; b) da ih natrag doziva, predočuje i sastavlja. Mašta prima svoje objekte od vanjskih osjetila posredstvom zajedničkog ili unutarnjeg osjetila. Prema tome ništa ne može biti u mašti, što prije nije na neki način bilo u vanjskim osjetilima. Slika stvari, koja je u mašti, zove se fantasma, pomisao ili predodžba.

2. — **Kako se pobuđuje maština slika?**

Moderni filozofi (od kojih se bitno ne razlikuje ni Aristotelova ni Tomina nauka) uče, da organ maštanja kao i ostalih unutarnjih osjetila imade određeni položaj u mozgu, u kojeg se sastavnim elementima nalazi ili postoji dispozicija, spremnost, prikladnost, da duša one utiske i slike, koje je primila posredstvom vanjskih osjetila, opet probudi te ih međusobno slaže i spaja.

Oni latentni, skriveni likovi ili slike bivaju u naravnom tečaju stvari probuđeni, izvedeni iz habitualnog stanja u zbilju ili fiziološkim pobuđajem (excitatio) ili djelovanjem volje. Fiziološki pobuđaj stoji u tome, da se uzbudi mozak, što biva na pr. priticajem i pritiskom krvi. Po zapovijedi volje opet probuđuju se slike mašte, u koliko se osje-

tilne sile tako pokoravaju volji, da si svatko može predočiti, što je prije osjetilima zapazio ili spoznao.
Osim utjecaja ovih dvaju uzroka treba dopustiti i anđelov utjecaj na maštu.

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

a) U St. Z. pripovijeda se za mnoge stvari, da su u snu objavljene prorocima. Objavljene su naime posredstvom maštinih gledanja, koja za cijelo imadu svoj uzrok u djelovanju anđela prema riječima Ps.-Dionizija: »Slavni očevi naši primili su božanska gledanja po nebeskim silama« (Coel. hierarch. 2, 4).

b) U N. Z. izričito se kaže, da se je anđeo u snu prikazao sv. Josipu jedamput, da mu objavi tajnu utjelovljenja, a drugi put, da mu naloži, da bježi u Egipat.

2. — **Teološki razlog.**

Sve ono, što može biti prouzročeno mjesnim gibanjem tjelesa, podvrgnuto je naravnoj sili i uplivu anđela. No pojave mašte bivaju prouzročene u nama mjesnim gibanjem tjelesnih sila i unutarnjih sokova. Na maštu dakle mogu na naravni način djelovati i dobri i zli anđeli. To anđeo može učiniti bilo u snu, kad vanjska osjetila i zajedničko unutarnje (sensus communis) ne djeluju, bilo onda, kad ta osjetila nijesu vezana.

Napomene: 1. — **Što vrijedi za maštu, treba u određenoj mjeri reći i za razbirnu moć (vis aestimativa) i sjetilnu pamet (memorativa), jer su i to osjetilne moći.**

Razbirna moć (aestimativa) jest unutarnje osjetilo, kojim životinja u vanjskoj stvari, koja joj je predočena po vanjskim sjetilima, zamjećuje ono, što ne može zapaziti ni vanjskim sjetilima, ni zajedničkim osjetilom, ni maštom, t. j. što joj je škodljivo i to ne nekom njenom osjetilu nego čitavoj naravi pojedinke ili vrste. — Pamet je unutarnje osjetilo, koje spoznaje prošlo kao prošlo. Pamet se razlikuje od mašte. Čin pameti ne sastoji se u tome, da se predmet, koji je bio zamijećen, opet zamjećuje i njegova slika natrag doziva, nego u tome, što se neka pojedinačna osjetilna stvar prepoznaje, t. j., da se spoznaje formalno kao već prije spoznata.

2. — Budući da se po maštanju ne čuvaju samo osjetilne slike ili utisci, koji su primljeni preko sjetila, nego se te slike na neki način sastavljaju tako, da nastanu nove slike ili likovi, mogu anđeli iz raznih preostalih utisaka ili slika sastavljati nove slike ili predodžbe. Što više, jer oni mogu poremetiti maštine slike, mogu zapriječiti uporabu razuma, kao što je to slučaj u opsjednutima.

3. — **S ovim nije u protimbi to, što anđeo ne može promijeniti maštu i njezin sadržaj tako, da utisne neku sliku, koja nije došla preko osjetila,** kao što ne može učiniti, da si slijepac zamisli ili predoči boju, budući da zamisao ili predočenje imade svoj izvor u djelovanju osjetila. Ne možemo naime maštom zamisliti ili predočiti nešto, što nikako nijesmo osjetilima zamijetili. Anđeo pak pokrene maštu ne time, što bi unio novu sliku ili utisak, nego time, što mjesnim gibanjem pobudi onu moždanu tvar, u kojoj se čuvaju osjetilni utisci.
4. — Ovo što je rečeno, čini se da je razlog, zašto se u spiritizmu uzimaju samo one osobe za medije, koje su vrlo osjetljive i kojih je živčani sistem vrlo prikladan, da zamijeti utiske vanjskih stvari.

Sv. Toma, I.. q. 111 a. 3; Sv. Augustin, De gen. ad litt. l. 12 c. 12; Bossuet, De l'imagination en particulier, et à quel mouvement du corps elle est attachée. Quvnes, Liege 1864, l. IV. p. 45; Lepicier, II. 122 sl.; Janssens, VI. 955 sl.

§ 49. ANĐEO MOŽE SVOJOM NARAVNOM SILOM PROMIJENITI VANJSKA OSJETILA DIREKTNO, A ZAJEDNIČKO OSJETILO INDIREKTNO

Objašnjenje pojmova:

1. — **O vanjskim osjetilima** (sensus externi).

a) Promjena vanjskih osjetila jest dvostruka: naravna i duhovna.
Naravna se promjena (naturalis immutatio) zbiva time, što lik, forma onoga, koji mijenja, biva primljena u onoga, koji se mijenja, po svojem naravnom bivstvu. Na taj način biva na pr. toplina primljena u onoga, koji je ugrijan. — Duhovna promjena (spiritualis immutatio) nastaje time, što forma onog, koji mijenja, biva primljena u onoga, koji se mijenja, po svome nematerijalnom bitku (sec. esse spirituale) onako, kao što na pr. forma, lik boje biva primljen u zjenici, koja time ipak ne biva obojena.

b) Za djelovanje osjetila nije dovoljno naravna promjena, jer bi inače sva naravna tjelesa osjećala tim samim, što bi u njima nastala neka promjena. Uz naravnu potrebna je i nematerijalna promjena, po kojoj lik ili forma osjetilne stvari (intentio formae sensibilis) biva u organu sjetila.

c) Intencionalna, nematerijalna promjena (mutatio spiritalis sive intentionalis) u osjetilu uvijek proizlazi od vanjskog objekta. Naravna pak promjena imade katkad izvor u izvanjskom osjetilnom predmetu, a katkad proizlazi iznutra. Iznutra se osjetila mijenjaju, kad se pomute i poremete unutarnji sokovi i sile. Tako na pr. jezik u nekim bolestima uslijed unutarnjih poremećaja sve osjeća kao gorko.

2. — **O zajedničkom osjetilu** (sensus communis).

Neko osjetilo može među predmetima, koji spadaju u njegov okvir, razlikovati jedan predmet od drugoga, no ne može razlikovati svoj osjetilni predmet od predmeta drugog osjetila. Oko na pr. može razlikovati bijelo od crna, no ne može razlikovati bijelo od slatka. Razlog je taj, što onaj, koji hoće razlikovati između dva različita predmeta, mora spoznati jedan i drugi. No jer oko ne spoznaje slatko, ne može ga ni razlikovati od bijela. Mora stoga postojati neka moć, koja je viša od vanjskog osjetila, na koju se kao zajedničku odnose sva opažanja vanjskih osjetila, kojoj sva vanjska osjetila saopćuju svoj sadržaj i na koju dosljedno spada da zapazi i opstojnost opažajnog sadržaja i razliku među osjećajima. Tom moći na pr. zapažamo, da vidimo i predmet vida razlikujemo od predmeta drugih osjetila. Ovakva se unutarnja moć zove zajedničko osjetilo (sensus communis).

3. — Pitanje je, što anđeo može s obzirom na vanjska osjetila, a što s obzirom na ovo zajedničko, unutarnje osjetilo. Odgovor je dan u gore postavljenoj tezi.

Dokazi:

1. — **Iz razuma:**

Anđeo može bez sumnje iznijeti pred osjetilo neki osjetilni predmet, koji već od naravi postoji, ili predmet, koji je on svojom moći sačinio, kao što je to na pr. onda, kad uzme tijelo, da se pokaže u vidljivom liku. Nadalje anđeo može uzgibati i poremetiti unutarnje sokove i

tkivo te tako djelovati na sjetila. Na jedan i drugi način može dakle anđeo direktno utjecati na vanjska osjetila i biti uzročnik njihova zamjećivanja, a time indirektno utjecati i na zajedničko, unutarnje, osjetilo, koje svoj sadržaj prima od vanjskim osjetila. Drugim riječima anđeo može mijenjati i vanjska osjetila i unutarnje osjetilo.

2. — **Iz Sv. Pisma:**

U Gen 19, 10 sl. čitamo, da su dva anđela došla u Sodomu k Lotu. Kod su Sodomljani podsjedali Lotovu kuću u sramotnoj namjeri i htjeli provaliti kroz vrata »ona dva čovjeka (anđela) — uvukoše k sebi Lota i zatvoriše vrata: a l j u d e, š t o b i j a h u n a p o l j u, o s l i j e p i š e o d n a j m a n j e g a d o n a j v e ć e g a t a k o, d a n e m o g a h u n a ć i v r a t a«. — Anđeli su dakle prouzročili promjenu u osjetilnoj moći vida.
Ovom je događaju slično ono, što se čita u 4 Kr 1, 18, kad su vojnici sirskog kralja, koji su došli da uhvate Eliseja na molbu i po djelovanju anđela udareni od Gospoda sljepoćom: »Ali se Elisej pomoli Gospodu i reče: Oslijepi, molim te, ovaj narod! I oslijepi ih Gospod, te obnevidješe po riječi Elisejevoj«.

Napomene: 1. — **Time, što anđeli mogu utjecati i unijeti promjenu u ljudska sjetila, ništa nije oduzeto samoj naravi osjećanja (sensatio) ili sjetilne spoznaje (cognitio sensitiva).**

Osjećanje je naime kao djelovanje vitalni, životni čin. Dosljedno ono proizlazi iznutra. Ono se ne može zamisliti bez unutarnjeg počela, t. j. bez osjetilne moći. No to unutarnje počelo može na više načina biti gibano od vanjskog počela. Upravo zato ostaje kod djelovanja anđela na osjetila njihova narav i bit neozlijeđena.

2. — **Anđeli mogu utjecati na djelovanje vegetativne moći.**

O utjecaju anđela na području vegetativnog života već smo nešto kazali govoreći o anđeoskoj moći gibanja tjelesa. Ovdje ćemo to pitanje još samo nešto objasniti.
Predmet vegetativne moći jest samo tijelo, koje je združeno s dušom. Vegetativna naime moć ne djeluje osim na tijelo, s kojim je združena duša.
Dijelovi vegetativne moći jesu moć hranjenja, umnažanja i rađanja (p. nutritiva, augmentativa, generativa). Razlog je taj, što je za tijelo, koje živi po duši, potrebno trostruko djelovanje duše. Prvo je dje-

lovanje ono, po kojem tijelo stiče bitak (esse acquirit). Za nj je određena moć rađanja. Drugo je djelovanje ono, po kojem živo tijelo dolazi do potrebne kolikoće. Za nj je određena moć umnažanja. Treće je djelovanje, po kojem se tijelo živog bića čuva u bivstvu i u kolikoći. Za to je djelovanje određena moć hranjenja.
No budući, da ove sile izvršuju svoja djelovanja posredstvom aktivnih i pasivnih kakvoća elemenata, a te su kakvoće izvori ili počelo naravnih djelovanja, zato anđeo pokretanjem unutarnjih sokova i sila može nešto učiniti, da promijeni djelovanje ovih moći.

3. — **Anđeli mogu djelovati i na području senzitivnog života.**

Prema svemu onome, što je o anđeoskoj moći rečeno u pogledu mjesnog gibanja i utjecaja na osjetila, jasno je, da na području senzitivnog života mogu anđeli proizvesti razne učinke. Tako oni mogu uzbuditi ili zauzdati uzbuđenja raznih pokreta tijela (motus carnis), prouzročiti nasladivanje ili žalost, zatim utišati ili izazvati srdžbu, jačati ili umanjiti pamćenje, posve nasljedovati glasove ljudi i životinja, na razne načine djelovati na unutarnja i vanjska sjetila.

Sv. Bonaventura, 2, Dist. VIII. P. II.; Quaest III. t. II.; Sv. Toma, I. q. 111 a. 4; Lepicier, II. 122 sl.

POGLAVLJE V.: O STANJU, U KOJE SU ANĐELI U POČETKU BILI POSTAVLJENI

Dokazavši opstojnost anđela po stvaranju, izloživši njihovu narav, vlastitosti i moći, treba još da ispitamo, u kakvo su stanje bili anđeli postavljeni.

Napomena: Prije nego na ovo pitanje odgovorimo, treba da nešto spomenemo o časovima (momenta) ili vremenskim odsjecima, koji se razlikuju kod anđela. Tri su takva časa (momenta) kod anđela. Naime vrijeme, hip ili čas stvaranja, zatim vremenski odsjek ili čas putovanja ili kušnje (momentum viae vel probationis) te vrijeme ili čas naplate (momentum retributionis).
Najprije ćemo nešto spomenuti o vremenskim časovima kod anđela uopće, a onda o stanju anđela u pojedinima časovima ili odsjecima.
1. Izraz »momentum«, čas, označuje neko trajanje, no vrlo kratko. To je trajanje ili neprestano (neprekinuto), t. j. sve zajedno ili susljedno, jedno za drugim (successiva duratio). Jedno i drugo trajanje jest ili unutarnje, koje onoj stvari, koja traje u sebi samoj, pripada neovisno o pomišljanju uma i o suopstojnosti drugih stvari; ili vanjsko, koje stvari pripada ovisno o trajanju subivstvovanja, suopstojnosti drugih stvari.

2. Anđelima pripada po njihovoj biti trajanje unutarnje i neprestano (neprekinuto, duratio interna permanens). Zato se oni zovu vjekoviti (aeviternus). Razlog je u tome, što u anđeoskoj biti nema nikakve promjene i gibanja i nikakve izmjene (nullus motus, nulla successio). Stoga u njoj nema prije i poslije, niti se u njoj mogu razlikovati ikakvi vremenski odsjeci ili časovi (momenta), koji bi se međusobno stvarno razlikovali.
Imajući pak pred očima anđeoske čine pripada anđelima unutarnje izmjenično (successiva) trajanje. Unutarnji, imanentni naime čini anđeoski nijesu zajedno, nego slijede jedan za drugim. Oni stoga čine neki izmjenični susljedni red (series successiva), koji se opravdano zove vrijeme. To vrijeme nije neprekinuto (continuum), nego razlučeno (discretum), jer su pojedini njegovi dijelovi, t. j. pojedini anđeoski čini jedan od drugoga razlučeni. Stoga se može reći, da je prvi čas anđelova bivstvovanja onaj, koji odgovara prvom njegovu činu, drugi onaj, koji odgovara drugom njegovom činu i t. d. — No anđelu se može pridijevati i vanjsko izmjenično trajanje (duratio successiva externa), jer se njegovo trajanje uvijek može mjeriti s trajanjem drugih bića, koja s njime subivstvuju razlučenim, uzastopnim bivstvovanjem.
3. Treba primijetiti, da trajanje jednog anđeoskog časa nije takvo, da bi odgovaralo jednom času našeg vremena. Jedan naime isti anđeoski čin može ostati u bivstvovanju više ili manje, dulje ili kraće tako, da subivstvuje mnogim hipovima ili časovima našeg vremena. Što više, kad imade više anđeoskih čina, koji su međusobno podređeni, kao na pr. čin uma i čin volje, koji nužno slijedi, čin, koji zapovijeda i čin, koji je zapovijeđen: sve one čine treba uzeti kao jedno jedino potpuno djelovanje i kao jedan anđeoski hip ili čas. S toga anđeoski časovi stvaranja, kušnje, naplate ne smiju se uzeti tako, da odgovaraju trim hipovima ili časovima našega vremena, koji su slijedili od prvog časa, u kojem je Bog stvorio anđele.
4. Istumačivši pojam anđeoskog časa, treba sada da nešto kažemo o pojedinim anđeoskim časovima, t. j. da ispitamo stanje anđela u pojedinim časovima.

A) O STANJU ANĐELA U ČASU STVARANJA

Ovdje se postavljaju i rješavaju pitanja, da li su anđeli stvoreni u stanju svrhunaravnog blaženstva, da li su za to, da budu obraćeni k Bogu i prijatelji njegovi, trebali milosti, i da li su milost primili s prvim časom stvaranja.

§ 50. ANĐELI NIJESU STVORENI U STANJU BLAŽENOSTI

1. — **Objašnjenje pojmova.**

Pod imenom blaženstvo razumijeva se posljednje, završno usavršenje razumne naravi. Budući pak, da neko biće po naravi teži za svojim posljednjim usavršenjem, kaže sv. Toma, da se za blaženstvom teži po naravi.

Posljednje, završno usavršenje razumne naravi jest dvostruko: jedno, koje netko može postići moći ili snagom svoje naravi. Ono se sastoji u najsavršenijem promatranju Boga naravnim silama našeg uma, dakle posredno, preko stvorova, i ljubavi, koja nas s tako spoznatim najvišim duhovnim bićem veže. Drugo pak usavršenje razumne naravi nadilazi moć svakog stvorenog razuma te stoji u neposrednom gledanju Boga, kakav je u sebi. Prvo usavršenje može se zvati blaženstvo ili sreća samo u neku ruku, dok drugo usavršenje jest i zove se potpuna, savršena sreća razumne naravi.

2. — **Protivnici.**

Da su anđeli stvoreni u stanju svrhunaravne blaženosti, učili su Ljudevit Vives i neki stariji bogoslovi.

3. — **Nauka crkve.**

Da anđeli nijesu stvoreni u stanju svrhunaravne blaženosti, smatra se sigurnim i općenitim mišljenjem.

Dokazi:

1. Ono, što ne spada na bit neke naravi, nego je tek njezina svrha ili cilj, ne posjeduje narav odmah od početka. No posljednje, završno blaženstvo, koje nadilazi moć naravi, nije nešto, što spada na pojam ili bit naravi, nego je to tek cilj ili svrha naravi. Slijedi dakle, da ove blaženosti, jer ne spada na bit anđela, nijesu anđeli posjedovali odmah od početka svoga stvaranja.

2. Na pojam savršene blaženosti spada stalnost ili utvrđenje u dobru. No anđeli nijesu odmah bili utvrđeni u dobru, kako to jasno pokazuje pad nekih anđela. Slijedi dakle, da anđeli nijesu bili odmah kod stvaranja potpuno blaženi.

Napomena: 1. — **O mišljenju sv. Augustina († 417) i Genadija (5. st.).**

Čini se, da su sv. Augustin i Genadije tvrdili, da su dobri anđeli stvoreni u blaženosti, koju sada uživaju. No ove učitelje treba tako protumačiti , da govore o započetoj blaženosti (beatitudo inchoata), koja stoji u milosti i u ljubavi, koju su anđeli imali na svome putu (in via) prije, nego su došli do konačnog cilja. Stoga se za svete anđele kaže, da nijesu nikad zastranili i bili tuđi Bogu, nego uvijek združeni s Bogom. T. j. združeni s Bogom za vrijeme putovanja konačnom cilju (in via) po ljubavi, koja se temelji na vjeri, a u domovini po ljubavi, koja se raspaljuje blaženim gledanjem (170).

2. — **Može li se reći, da su anđeli stvoreni u stanju naravnog blaženstva?**

Na pojam potpune završne blaženosti, bila ona i naravna, spada, kako kaže sv. Toma, »stalnost ili utvrđenje u dobru; no anđeli nijesu bili odmah, kako su stvoreni, utvrđeni u dobru, što dokazuje pad nekojih; nijesu dakle anđeli u svome stvaranju bili blaženi« (S. th. I. q. 32 a 1).

Za dokaz, da su anđeli stvoreni u stanju naravne blaženosti, ipak navode baš sv. Tomu i to I. q. 62. a 1.

No na navedenom mjestu sv. Toma govori o naravnom blaženstvu nesavršenom i u materijalnom smislu. T. j. sv. Toma govori o stvorenju anđela u naravnom blaženstvu, u koliko je anđeo od prvog časa svoga stvaranja imao svu onu savršenost, koju je snagom svoje naravi mogao postići, od koje dakle veća ne bi bila nikad u naravnom redu. Najviše naime naravno savršenstvo anđela kao i čovjeka jest i može biti samo posredna i apstraktivna spoznaja Boga. No anđeo je već odmah od početka spoznao Boga, koliko god ga anđeoski um naravnom snagom može spoznati iz stvorenja. Zato je anđeosko savršenstvo materijalno bilo isto, koje bi bilo i onda, kad bi anđeo, da je ostao u naravnom redu, došao do konačnog svoga cilja, ili do formalnog blaženstva.

3. — **Da li su anđeli barem prelazno, na neko vrijeme, kao na pr. Mojsije i sv. Pavao vidjeli Božju bit?**

Općenito na to pitanje odgovaraju negativno, jer za to nema nikakva oslona u objavi.

Sv. Toma, I. q. 62 a. 1 sl.; Sv. Augustin, De correp. et gratia c. 10; Lepicier, De angelis, I. 264—267; Beraza, De Deo creante, 296—297; Lercher, II. 456; Janssens, VI. 741 sl.

(170) Isp. De Gen. ad litt. l. 4, c. 34 sl. (ML. 34, 319 sl.); De eccl. dogm. c. 29 (ML. 42, 1218).

§ 51. ANĐELIMA JE BILA POTREBNA MILOST, DA SE OBRATE K BOGU KAO CILJU SVRHUNARAVNOG BLAŽENSTVA

Pojmovi.

1. — **Obraćanje prema Bogu (conversio) jest dvostruko.** U koliko je Bog začetnik naravi ili počelo naravnog bivstva; nadalje, u koliko je izvor savršenog blaženstva ili u koliko je biće, koje razumni stvor čini blaženim po neposrednom gledanju svoje biti.
Ovdje se radi o Bogu kao cilju svrhunaravnog blaženstva, jer se k Bogu kao naravnom cilju može anđeo obratiti i uz njega prionuti svojim naravnim moćima.
Obraćanje k Bogu, u koliko ono čini razumno biće na svrhunaravni način blaženim, jest dvostruko.

a) Obraćanje k Bogu razumnog stvorenja, koje već uživa Boga. To se obraćanje, prianjanje vrši činima savršene ljubavi. O tom se obraćanju ovdje ne radi.

b) Obraćanje razumne, duhovne naravi, u koliko teži za Bogom. Ovdje raspravljamo o ovom posljednjem obraćanju. No ono može biti dvostruko:

α) Započeto (conversio inchoata) i β) gotovo, savršeno (con. perfecta). Započeto obraćanje sastoji se u spremanju, pripravljanju za primanje milosti. Gotovo, savršeno obraćanje, sastoji se u posjedovanju posvećujuće milosti, kojom se zaslužuje blaženstvo.

2. — **Milost jest posebna Božja pomoć, koja se odnosi na svrhunaravni red, a po kojoj se čovjek sprema, osposobljuje za vječni život.**

Milost je djelatna (aktualna) i posvećujuća (habitualna).
Djelujuća milost jest djelovanje Božje, kojim Bog dušu obraća prema sebi. Posvetna milost jest kakvoća ili forma (lik), koja bivstvuje u duši, prianja uz supstanciju duše (inhaeret animae), i koja dušu čini trajno milom Bogu. Djelujuća milost je potrebna i dovoljna za to, da se netko spremi, osposobi za primanje posvećujuće milosti. Posvećujuća milost pak traži se za to, da si tko steče zaslugu za blaženstvo, jer je svojstveni učinak posvećujuće milosti: zasluga (meritum). Ovdje govorimo o jednoj i drugoj milosti. Obratiti se naime k Bogu može se uzeti ili kao spremanje za primanje milosti ili kao zasluga za blaženstvo.

II. **Protivnici.**

Pelagije, Janzenije i neki noviji drže, da se potreba ili nužda milosti za to, da se netko obrati k Bogu i spremi za blaženstvo, rađa samo iz slabosti iskvarene naravi.

III. **Katolička nauka.**

Da je za obraćanje anđela prema Bogu kao svrhunaravnom cilju potrebna milost, jest objavljena nauka. Sv. Pavao kaže: »Jer je plaća za grijeh smrt, a milost Božja život vječni« (Rim 6, 23).
I doista, kad anđeo ne bi trebao milosti za to, da se okrene k Bogu, slijedilo bi, da on može imati život vječni bez milosti, budući da se u blaženstvo dolazi baš obraćanjem k Bogu.

Dokazi:

Za onim, što je nad naravi onoga, koji hoće, stvorena volja ne može uspješno težiti, ako je ne pomogne neko drugo svrhunaravno počelo. No posljednje i završno, savršeno blaženstvo razumnog stvorenja nadilazi moći svakog stvorenog bića. Blaženstvo se naime razumne naravi sastoji u gledanju Boga, a gledati Boga i njegovu bit nadilazi moć svakog uma. Slijedi dakle, da se nijedna razumna narav bila anđeoska ili ljudska ne može obratiti k Bogu, u koliko je predmet svrhunaravne blaženosti, bez Božje milosti.

Napomena: Spomenuta milost potrebna je u anđelu za sve ono, za što je ta milost potrebna i u nama ljudima, isključivši samo ono, što se zove »ustati iz grijeha« i »liječiti rane preostale od grijeha«, jer kod anđela iza pada u grijeh nema više nikakva izlaska, niti dosljedno liječenja od zadanih rana. Dosljedno anđelima je bila potrebna milost, da izbjegavaju grijeh, da ustraju u dobru, te da dobro, koje se odnosi na vječni život, misle i čine. Zato i za njih vrijede riječi apostola Pavla: »Ne da smo sposobni od sebe pomisliti što kao od sebe, nego je naša sposobnost od Boga« (2 Kor 3, 5). Isto tako riječi sv. Bernarda: »Onaj, koji je podigao palog čovjeka, dao je anđelu, koji je stajao, da ne padne; tako je (dakle) oslobađao onoga iz ropstva, kao što je ovoga čuvao od ropstva« (Serm. 22 sup. Cantic. t. II. p. 619).

Sv. Toma, I. q. 62 a. 2; Sv. Augustin, Sermo 3 in Ps. 32 t IV.; Lepicier, De angelis, 268 sl.

§ 52. BOG JE SVE ANĐELE DIGNUO U SVRHUNARAVNI RED MILOSTI

1. — **Protivnici:**

P. Lombardo, Skot, sv. Bonaventura i dr. drže, da su svi anđeli stvoreni u čistoj naravi, bez ikakvih svrhunaravnih darova, te da zli anđeli nijesu bili nikad posvećeni, t. j. stavljeni u stanje posvećujuće milosti.

2. — **Nauka Crkve:**

a) Nauka, da su dobri anđeli bili jednoć urešeni milošću, jest sigurna (certa). b) To vrijedi i za zle anđele. c) Pače nauka je vjere (de fide), da je i vragovima bila dana milost. U rimskom naime katekizmu stoji: »Osim toga on (Bog) je iz ništa stvorio duhovnu narav i bezbrojne anđele, koji će Bogu služiti i stajati uz njega, koje je zatim čudesnim darom svoje milosti i moći obasuo i uresio. Budući naime, da je u božanskim pismima to, da đavao nije stajao u istini, jasno je, da su oni i ostali anđeli otpadnici od početka svoga nastanka bili nadareni milošću« (De primo Symboli articulo n. 1).

3. — **Bogoslovi općenito uče, da je anđeoska narav uzdignuta u svrhunaravni red neovisno o Kristovim zaslugama.**

Dokazi:

I. **Iz Sv. Pisma.**

a) Is 14, 12 sl.: »Kako si pao s neba, Luciferu, koji si rano izašao! Kako si se strovalio na zemlju, koji si ranjavao narode«. — Tumačeći ovo mjesto kaže A. Lapide: »Svi naime oci i tumači drže, da se ovdje pod Luciferom razumijeva poglavica đavola; a po katahresi (primjeni), da se Luciferom naziva kaldejski kralj« (In Is). I opet: »Na pjesnički dakle način (poetico schemate) slikovito opisuje đavlov pad, te pod njime kao tipom razumijeva doslovno pad Baltazarov, kako to obično biva u poredbama. Tako se naime u Jer 2, 1 za Jeruzalem kaže, da je opustošen od Kaldeja, zbačen s neba na zemlju. Na sličan posve način Ezekijel gl. 18 opisuje pod tipom anđela kerubina, slavu i pad tirskog kralja; on je naime bio kao drugi kerub. Tako je i Baltazar bio kao drugi Lucifer« (N. dj.). — Knabenbauer: »Da se na ovom mjestu općenito razumijeva babilonski kralj, za koga prorok navodi, da u sebi jednom pretstavlja babilonsku vlast i oholost, stvar je dosta sigurna iz konteksta i priznata također od sv. Jeronima, Ćirila, Euzebija, Teodoreta, Tome i najvećeg dijela tumača, premda jedni hoće, da to posebice vrijedi za Nabukodonozora, a drugi za Baltazara. No osim toga gotovo svi u ovoj oholosti i uzletu te u odbacivanju u najdublji ponor gledaju izraženu đavlovu sliku, uzdignuće i kaznu; što više imade među starim (učiteljima), za koje se čini, da (to) tumače jedino o đavlu« (In Is 14, 12, str. 323).

b) Iv 8, 44. Onima, koji su htjeli ubiti Krista, kaže on: »Đavao je vaš otac, i hoćete, da činite želje svoga oca. On je bio ubojica ljudi od početka i nije ostao u istini...« — Sv. Augustin tumačeći ove riječi prekorava maniheje, »koji tolikom hvastavosti luduju, da, premda s nama te evanđeoske riječi poštuju, ne paze na to, da Gospodin nije rekao: Bio je tuđ od istine, nego: Nije ostao (non stetit) u istini; gdje je bitno, da se razumije, da je od istine otpao; na kojoj dakako, kad bi ostao, bio bi ostao, postavši njezinim dionikom, blažen sa svetim anđelima« (De civ. Dei 11, 13; ML. 41, 330). — I opet: »Što se dakle drži, da đavao nikad nije stajao u istini..... nego da je pao od svoga početka, ne smije se tako uzeti, kao da nije izopačen vlastitom voljom, nego, da se drži, da je kao zao stvoren od dobrog Boga; inače se ne bi za njega kazalo, da je od početka pao. Nije naime pao, ako je kao takav stvoren. Nego onda, kad je stvoren, odmah se je odvratio od svijetla istine, nadut ohološću i iskvaren naslađivanjem nad svojom moći« (De Gen. ad. litt. 11, 23, 30; ML. 34, 441).

I doista riječi: »U istini nije stajao« po biblijskom načinu govorenja treba uzeti u značenju: u pravednosti i svetosti nije ostao. Riječ naime istina, napose uz dodatak stajati, obično označuje pravednost, svetost, svrhunaravnu ispravnost, milost.

3. Iz Jud 6: »Anđele, koji ne održaše svojeg gospodstva, nego ostaviše svoj stan, sačuvao je u vječnim okovima pod mrakom za sud velikog dana«.

Ime gospodstvo (principatus) i stan (domicilium) označuje stanje i dostojanstvo milosti i Božjeg posinstva. Razlog je u tome, što anđeli otpadnici nijesu grijehom izgubili gospodstvo naravi, jer je sigurno, da su sva naravna svojstva u otpalim anđelima ostala čitava. Slijedi dakle, da su anđeli prije grijeha bili postavljeni u stanje milosti.

Iz navedenih dokaza je jasno, da su prije grijeha, dakle u stanju putovanja (in statu viae), barem zli anđeli imali svrhunaravne darove milosti i kreposti. No nema razloga, da te darove suzujemo samo na zle anđele. Treba dakle držati, da su svi anđeli u stanju putovanja (in statu viae) bili podignuti u svrhunaravni red milosti i Božjeg posinstva.

II. **Iz sv. otaca.**

Sv. Fulgencije († 533): »Nije druga milost mogla anđela, koji je stajao, sačuvati od pada, nego ona, koja je palog čovjeka iza pada mogla obnoviti. U obojici je jedna milost djelovala, u ovom, da ustane, u onom, da ne padne« (Ad Trasim. 2, 3). Nadalje: »Za svakog se (od anđela i ljudi) kaže, da je dobrohotnim darom Božjeg posinstva tako Bog, da se ipak ni na koji način ne može zvati Bog anđela ili ljudi« (In epist. ad Ferrandum q. 3 n. 26).

Sv. Bazilije († 379): »Ništa naime ne stiče svetosti osim po prisutnosti Duha Svetog. Stoga anđeli to, da jesu (anđeli), imadu od tvorca Riječi, začetnika svemira: no njima je svetost udijelio Duh Sveti. Nijesu naime anđeli stvoreni kao djeca; niti su, jer bi zatim pomalo usavršeni vježbanjem, tako postali dostojni, da prime Duha, nego su kod prvog ustrojstva i zajedno kao s primjesom svoje supstancije imali ulivenu svetost« (In ps. 32. n. 4; MG. 29, 333; RJ. 960). Sv. Grgur Vel. († 604): »I anđeoske sile, koje su ostale pričvršćene na božansku ljubav, primile su, kad su pali oholi anđeli, u daru naplate to... da u promatranju Stvoritelja ostanu bez kraja blaženosti te da u onom, što su učinjene, ostanu vječnom stalnosti« (Moral. 27, 39. 65).

Sv. Augustin († 430): »Treba dakle ispovjediti s dužnom hvalom Stvoritelja, da se ne odnosi samo na ljude, nego da se i o svetim anđelima može reći, da je ljubav Božja razlivena u njima po Duhu Svetom, koji im je dan« (De civ. Dei 12, 9, 2). Na drugom opet mjestu govoreći o dobroj volji, t. j. o svrhunaravnoj ljubavi anđela, kaže: »Tko je nju učinio drugi osim onog, koji ih je u dobroj volji, t. j. s čistom ljubavi, kojom su uz njega prianjali, stvorio, sazdajući u njima zajedno narav i darujući im milost? Stoga treba vjerovati, da bez dobre volje, t. j. Božje ljubavi sveti anđeli nisu nikad bili« (De civ. Dei 12, 9, 2; ML. 41, 357).

III. **Iz razuma.**

Razlog, da su anđeli bili pridignuti u svrhunaravni red milosti, nalazimo u ispoređivanju anđela s čovjekom i u cilju, za koji je narav anđeoska bila određena.

a) Ponajprije dogmatski je sigurno, da je ljudska narav u Adamu pridignuta u svrhunaravni red milosti i Božjeg posinstva. No ispoređujući ljudsku i anđeosku narav bilo je prikladno, ili bolje, još je više i prije dolikovalo, da u svrhunaravni red bude uzdignuta i anđeoska narav.

b) Nadalje svi su anđeli bili određeni za neposredno gledanje Boga. No budući da je ovaj cilj naprosto svrhunaravan, takav naime, da nadilazi spoznajnu moć svakog stvorenog bića, dolikovalo je, da premudra Božja providnost dade svim anđelima sredstva, koja su za taj cilj prikladna, t. j., da im dade milost i ostale darove, koji su po naravi s milošću združeni. Svaka naime narav dolazi do svoga cilja svojim djelovanjem. No ono djelovanje, koje dovodi do svrhunaravnog cilja, nužno se rađa iz svrhunaravnog počela, koje se zove milost, »izvor vode, što struji u život vječni« (Iv 4, 14).

Napomene: 1 — **Anđeli su stvoreni u stanju posvećujuće milosti.**

Da li su anđeli primili posvećujuću milost kasnije ili u samom času stvaranja, bogoslovi se ne slažu.

a) Sv. Toma (kasnije), Durando, Kajetan, Bannez i Vasquez drže, da su anđeli stvoreni s milošću. — b) Sv. Bonaventura, Skot i Hugo od sv. Viktora uče, da su svi anđeli stvoreni u čistoj naravi, bez ikakvih svrhunaravnih darova. Veoma vjerojatnim (valde probabile) smatra se mišljenje, da su anđeli primili milost u prvom času stvaranja. Sv. Augustin kaže: »Tko je učinio u anđelima dobru volju nego onaj, koji ih je stvorio sa svojom voljom, t. j. s čistom ljubavi, da s njome uz njega prianjaju, stvarajući im zajedno narav i darujući milost. Stoga treba vjerovati, da sveti anđeli nikad nijesu bili bez dobre volje, to jest Božje ljubavi« (De civ. Dei 12, 9, 2; ML. 41, 357; RJ. 1755). Sv. Toma: »Premda su o tome različna mišljenja, jer neki kažu, da su anđeli stvoreni samo u naravnim uvjetima, a drugi da su stvoreni u milosti, ipak ovo treba držati vjerojatnijim i više u skladu s izjavama svetih, da su stvoreni u posvećujućoj milosti« (I q. 62 a. 3)

Osim toga vjerojatnije je, da je čovjek stvoren u milosti. Dakle je i anđeo. Unutarnji razlog nalazi sv. Augustin u tome, što tjelesna narav od prvog časa svoga bivstvovanja imade od Boga sjeme (rationes seminales) sviju naravnih učinaka, koje će kasnije proizvesti. No posvećujuća milost kao Božje sjeme (1 Iv 3, 9) jest u odnosu prema svrhunaravnom cilju, koji imadu polučiti anđeli, kao sjeme (ratio seminalis) u naravi prema naravnom učinku. Treba dakle držati, da su anđeli zajedno s naravi primili i milost (171).

2. — **Kako su anđeli sa stvaranjem primili milost?**

a) Sv. Toma (kasnije) (172), Suarez (173) i najviše bogoslova tvrde, da su anđeli u prvom času stvaranja snagom djelujuće milosti s činom savršene ljubavi zaslužili s naslova prikladnosti (de congruo) posvećujuću milost.

b) Kapreolo, Soto, Molina i dr. poriču, da su anđeli zaslužili posvećujuću milost. Oni drže, da je posvećujuća milost dana anđelima na način naravi bez njihova posebnog spremanja i zasluge. Veoma vjerojatnim smatra se mišljenje tomista, da su anđeli primili milost u prvom času stvaranja no tako, da su se u tom času za nju spremili te je stoga zaslužili ne dakako po pravdi (de condigno), nego samo iz neke prikladnosti ili shodnosti (de congruo). Spremili su se pak za tu posvećujuću milost odlukom svoje slobodne volje pod utjecajem predhodne djelujuće milosti. To ulijevanje djelujuće milosti nije bilo vremenski nego samo po naravi prije nego ulijevanje posvećujuće milosti, slično kao što je — kako oni kažu — po vjerojatnijem mišljenju bilo i kod prvih ljudi. Razlog ti bogoslovi nalaze u tome, što je primanje milosti tako, da ona najprije bude ponuđena, odličnije i prikladnije za odrasle, koji imadu slobodnu volju. Stoga takav način primanja milosti ne smijemo poreći ni kod anđela.

3. — **U kojoj su mjeri anđeli primili milost?**

Anđeli su primili od Boga ne samo djelujuću, nego i posvećujuću milost i nebesku slavu prema mjeri svojih naravnih savršenosti.

(171) Isp. De Gen. ad. litt. 5, 23, 44; ML. 34, 337.
(172) S. th. I. q. 63 a, 5 ad 3 sl.
(173) De angel. 5, 8.

Ovo se mišljenje smatra općenitim, a upire se na ugled sv. otaca i crkvenih učitelja.

Prvi razlog ove nejednakosti jest u Bogu, koji je htio, da zajednicu ili društvo anđela sačinjavaju razni redovi i hierarhije, koje su po naravi nejednake. Budući pak, da je ovo anđeosko društvo, koje je po naravi nejednako, od Boga određeno za svrhunaravno stanje milosti i slave, dolikovalo je Božjoj mudrosti, da različiti stupnjevi anđeoske naravi budu određeni za različite stupnjeve milosti. U vezi s ovim pitanjem kaže sv. Toma: »... ako graditelj gladi kamenje za izgradnju doma, iz toga samog, što neko (kamenje) ljepše i zgodnije udešuje, čini se, da ga određuje za časniji dio kuće. Tako se dakle čini, da je Bog one anđele, koje je stvorio u višoj naravi, odredio za veće darove milosti i obilniju blaženost« (S. th. 1 q. 62 a. 6). Drugi razlog je taj, što se čini, da je svaki anđeo sudjelovao s djelatnim milostima čitavom svojom silom. Anđeo naime nije sastavljen iz razumnog i osjetnog dijela kao čovjek, kod kojeg gibanje, pokreti razumnog dijela, bivaju sprečavani oprečnim gibanjem sjetilnog dijela. Budući dakle, da u naravi nema ništa, što bi priječilo i suzdržavalo pokret i gibanje, narav se giba čitavom svojom silom i upornošću. Što je dakle kod anđela savršenija narav, to treba, da ona jače i uspješnije djeluje.

No treba primijetiti, da naravna savršenost anđela nije bila uzrok ili pozitivno raspoloženje, koje bi tražilo ili iziskivalo navedeno dijeljenje milosti, budući da između milosti i stvorene naravi, makar bila i anđeoska, nema po sebi nikakva razmjera. Protivno mišljenje jest pelagijanizam.

4. — **Da li su anđeli s milošću primili i kreposti i ulivene darove?**

Čini se kao sigurno, da su anđeli s posvećujućom milosti primili kreposti i ulivene darove. No ne samo to, nego su također primili objavu, djelujuću milost i sve druge darove, koji su u skladu s naravi onoga, koji je još putnik u domovinu (in statu viae). S obzirom na vjeru treba reći, da je ona u prvom redu obuhvatala istine o Bogu i njegovu odnosu prema stvorenju. Da li je njezin sadržaj bilo i utjelovljenje Riječi, nije tako vjerojatno, jer je ono ostvareno istom iza pada čovjeka i to vrlo kasno.

Ch. Pesch, III. 250—251; Lepicier, I. De angelis, 271—275; Beraza, 297 sl.; H. Mazzella, II. 302; Tanquerey, De Deo creante 492; Boyer, De Deo creante et elevante, 503 sl.; Janssens, VI. 751 sl.

B) O ČASU ILI VREMENU ANĐEOSKOG PUTOVANJA ILI KUŠNJE (DE MOMENTO VIAE SEU PROBATIONIS)

U ovom času »posta rat na nebu. Mihajlo i anđeli njegovi da ratuju sa zmajem. I zmaj ratova i anđeli njegovi. I ne nadvladaše —« (Otkr 1, 2. 7 sl.).

Neodređeno je, kako je dugo trajao čas anđeoske kušnje ili putovanja. Tri su o tome mišljenja. No po svim trima kušnja je trajala vrlo kratko vrijeme.

a) Sv. Toma (174) drži, da su dobri anđeli iza prvog čina ljubavi, kojim su zaslužili blaženost, odmah bili blaženi. Zli pak anđeli, iako su probudili i izvršili čin ljubavi i tako zaslužili blaženost, ipak su sagriješili, te tako uništili prijašnju zaslugu i onemogućili si blaženost. b) Drugo mišljenje (osobito nekih starih bogoslova) uči s obzirom na dobre anđele isto, što i prvo. S obzirom pak na zle anđele razlikuje se od prvog mišljenja time, što uči, da su anđeli od prvog časa zli i to po svojoj slobodnoj volji, kojom su odbacili pravednost.

c) Treće mišljenje, koje je općenitije, kaže: U prvom su času svi anđeli uistinu zaslužili blaženstvo. No ni jednom anđelu nije odmah dano blaženstvo. Iza svrhunaravnog naime čina ljubavi, koji je bio posve slobodan i koji je neko vrijeme potrajao, neki su anđeli sagriješili, a drugi su ostali u ljubavi Božjoj. (Neki drže, da je zlim anđelima bilo dano neko vrijeme, u kojem su mogli činiti pokoru.) U ovom razdoblju jedni su dakle anđeli pali, a drugi ostali vjerni. Dokazat ćemo stoga najprije opstojnost anđeoskog pada, a onda izložiti narav njihova grijeha. Tečajem raspravljanja obazreti ćemo se i na bogoslovsku prepirku, kako je dugo trajao čas anđeoske kušnje.

§ 53. MNOGO JE ANĐELA SAGRIJEŠILO I PALO IZ STANJA MILOSTI

1. — **Nauka Crkve.**

Članak je vjere, da su neki anđeli sagriješili.

L a t. IV. C a p. »Firmiter«: »Đavao i drugi vragovi stvoreni su od Boga kao dobri, no oni su sami sebe učinili zlima. Čovjek je pak sagriješio po nagovoru đavla« (DB. 428). — 2. K o n c i l u B r a g i

(174) S. th. 1 q. 62 a. 5 ad 1.

(563): »Ako tko kaže, da đavao nije prije bio dobar anđeo, koji je stvoren od Boga . . . kao što su to kazali Manihej i Priscilijan, n. j. i.« (DB. 237).

2. — **Protivnici:**

Svi oni, koji poriču opstojnost đavla. To su neke stare sljedbe, te materijalisti, racionalisti i spiritisti.

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

O grijehu đavolskom govori izričito s v. P e t a r: »Bog nije poštedio ni anđela, koji sagriješiše« (1 Pet 2, 4). — S v. I v a n: »Koji čini grijeh od đavla je, jer đavao griješi od početka« (1 Iv 3, 8). Nadalje đavli se opisuju kao zli. Neki se opet zovu: »nečisti dusi« (Lk 8, 29), »duhovi pakosti« (Ef 6, 12), »zli dusi« (Dj 19, 12). Za đavla se kaže, da je »ubojica ljudi od početka i ne stoji u istini« (Iv 8, 44), »zmaj veliki«, »stara zmija« (Otkr 12, 9). Nemoguće je, da su ovi dusi zli po naravi, od prvog časa svoga opstanka. Postali su dakle zli time, što su slobodnom voljom sagriješili.

2. — **Iz predaje.**

Sv. oci na razne načine posvjedočuju ovu istinu.

a) S v. o c i n a p r o s t o k a ž u, d a s u m n o g i a n đ e l i s a g r i j e š i l i.

S v. A u g u s t i n: »Sveti anđeli, dok su drugi slobodnom voljom pali, postaše po istoj slobodnoj volji« (De corrept. et grat. 11, 32; ML. 44, 935). — G r g u r V.: »No jer su, dok su drugi padali, sveti anđeli ustrajali u svojoj blaženosti, to su primili za dar, da više uopće ne mogu pasti« (In Ez l. 1 hom. 7, n. 18; ML. 76, 849). — S v. L e o n V.: »Budući da istinska vjera, koja je katolička, ispovijeda, da je supstancija sviju stvorova, bilo duhovnih bilo tjelesnih, dobra, i da nema nikakve naravi zloga, jer Bog, koji je stvoritelj svemira, nije ništa učinio, što nije dobro; stoga bi i đavao bio dobar, kad bi bio ostao u učinio, što je stvoren. No jer se je naravnom odlikom zlo služio i u onome, što je stvoren. No jer se je naravnom odlikom zlo služio i u istini nije ostao (Iv 8, 44), nije se promijenio u protivnu supstanciju, nego se je odmetnuo od vrhovnog dobra, uz koje je morao prianjati« (Ep 15 ad Turribium 6; ML. 54, 683).

b) Sv. oci uče, da je anđeoski grijeh bio vrlo težak. Sv. Grgur V.: »Anđeo je samo duh, a čovjek je duh i tijelo. Smilovavši se dakle stvoritelj, da otkupi, morao je k sebi natrag privući tijelo, za koje je sigurno, da je u izvršivanju krivnje nešto učinilo iz slabosti. A tim je dublje morao otjerati otpadnika anđela, što on, kad je otpao od sile ustrajnosti, nije nosio ništa slaba iz tijela« (Moral. 4, 3, 8; ML. 75, 642). — Sv. Ivan Damašć.: »Veće isprike i oproštenja smatra se vrijednim onaj, koji po tuđem savjetu, nego onaj, koji po svojoj volji griješi. Jer za onog, koji po svome razmišljanju griješi, nema nikakva mjesta isprike; kao što onaj, koji po sebi časti krepost, postizava veću hvalu. Stoga đavao, koji je po svojoj namisli sagriješio, ostao je bez svakog pokajanja« (Dial. c. Manich. n. 33; MG. 94, 1540). — Sv. Augustin: «Koliko je razumna narav viša, toliko je pad njezin gori, i što je njezin grijeh nevjerojatniji, toliko je više vrijedan osude. Stoga je anđeo nepopravljivo pao, jer kome se više daje, više se od njega traži« (Op. imperf. c. Jul. 6, 22; ML. 45, 1553; RJ. 2013).

Napomene:

1. — **Koliki je broj palih anđela?**

Sv. Justin broj palih naziva »vojskom sotone« (Apol. 1, 28). — Sv. Ivan Damašć. kaže, da je palo »bezbrojno mnoštvo« (De fide orth. 2, 4; MG. 94, 876). — Grgur Naz. zove pale anđele »golema četa« (Carm. l. 1, s., I[a] počm. dogm. 7). Slično govore i drugi oci.

No ipak je mišljenje otaca, da je veći broj onih, koji su ostali u milosti. Sv. Augustin kaže: »dok mnogo veći broj dobrih čuva na nebesima red (uređaj) svoje naravi« (De civ. Dei 11, 23, 1; ML. 41, 336). U potvrdu toga navode oci i riječi Otkr 12, 4: »I rep njegov odvuče trećinu zvijezda nebeskih i baci ih na zemlju«, koje sv. oci i bogoslovi tumače o đavlu, koji je povukao sa sobom zle anđele. Čini se, da je i prikladno, da se Bog pobrine, da ne pogine veći dio tako odličnih bića. To je u skladu i s činjenicom, da je grijeh, kako kaže sv. Toma, protiv naravne sklonosti (175).

(175) S. th. I. q. 63, a. 9.

2. — **O imenima zlih anđela i o njihovom vođi.**

a) Zli anđeli zovu se u Sv. Pismu demoni, zli dusi, nečisti dusi *(δαίμονες, δαιμόνια, πνεύματα ἀκάθαρτα ἢ πονηρίας)*.

b) Za te se anđele kaže, da imadu svoga vođu i glavara.

α) On se zove »knez ovog svijeta, knez đavolski, sotona« *(σατὰν* = neprijatelj), đavao *(διάβολος* = opadač), veliki zmaj, zmija stara, laža, ubojica«. Zove se također »belzebub (176), belial (177), leviatan« (178). Zove se i partikularnim imenima: Azazel (179), Asmodej (180).
Ime Lucifer ne dolazi u Sv. Pismu za oznaku đavla.

β) Da je među zlim anđelima neki knez ili prvak, držali su i Židovi. Farizeji su govorili za Krista: »Po poglavici đavolskom izgoni đavle« (Mt 9, 34). Vjerovanje, da opstoji knez đavolski, potvrđuje Krist.

γ) Prvenstvo sotonino temelji se najvjerojatnije i na naravnoj savršenosti, kojom se diže nad druge, a i na tome, što je on svojim primjerom i nagovaranjem druge zaveo na grijeh.

δ) Po općenitijem mišljenju otaca i skolastika prvak zlih anđela bio je jedan od najodličnijih anđela. Što više neki, kao Grgur Vel. (181), sv. Bernardo (182) i dr., drže, da je prvak đavolski bio naprosto najviši anđeo među svima.

3. — **Kako su anđeli unatoč svoje naravne savršenosti i obilja svrhunaravnih darova mogli sagriješiti?**

a) Sv. Toma slijedeći sv. oce daje anđeoskoj pogrešivosti ovaj razlog: »Griješiti ne znači ništa drugo nego otstupiti od ispravnosti čina, koji on mora imati, bilo da grijeh promatramo u naravnom, bilo u umjetničkom, bilo u moralnom području. Samo se onaj čin ne može udaljiti od nužne ispravnosti, komu je pravilo sama sila ili moć

(176) Mt 10, 25.
(177) 2 Kor 6, 15. Belial = razuzdanost.
(178) Is 27, 1.
(179) 3 Moj 16, 10.
(180) Tob 3, 8.
(181) Moral. l. 32, c. 18
(182) Sermo 1 de Advent, t. II. p. 2.

onoga, koji djeluje. Kad bi na pr. umjetnikova ruka sama bila pravilo, kako se siječe ili kleše, nikad ne bi umjetnik mogao drvo ili kamen isjeći krivo. Ali ako ispravnost umjetnikova rezanja, klesanja, zavisi od drugog pravila (uzora ili norme), može se dogoditi, da je rezanje ili klesanje ili ispravno ili neispravno. Božanska pak volja jedino je pravilo svoga čina ili djelovanja, jer izvan Boga nema nijednog drugog cilja ili svrhe, prema kojoj bi Bog morao usmjeriti svoje djelovanje. No svaka druga stvorena volja posjeduje ispravnost u svome činu ili djelovanju jedino time, što joj je pravilo ili norma djelovanja volja Božja, koja svim djelovanjima određuje ili postavlja konačni cilj. Odatle slijedi, da samo Božja volja ne može pogriješiti, jer je ona sama pravilo svoga djelovanja. Svaka pak druga volja, jer je pravilo njezina ispravnog djelovanja izvan nje, može pogriješiti« (183). Odatle slijedi, da nema niti može biti stvorenog bića, kojeg bi slobodna volja po naravi (naturaliter) bila utvrđena u dobru. Tako sv. Toma (184).

b) No ipak mnogo tomista s Billuartom drži, da doduše nema stvorenja, koje bi po svojoj naravi bilo nepogrešivo naprosto i sa svake strane, ali je vjerojatno, da bi Bog mogao stvoriti biće, koje bi bilo nepogrešivo s obzirom na naravni zakon. I doista, kažu oni, anđeli su bili nepogrešivi s obzirom na naravni zakon tako, da oni naprosto ne bi bili mogli sagriješiti, kad ne bi bili podignuti u svrhunaravni red, o kojeg su se zapovijedi mogli ogriješiti. Anđeli se dakle nijesu mogli ogriješiti o naravni zakon direktno i neposredno, ali su to mogli učiniti indirektno i posredno. Naravni naime zakon zapovijeda poslušnost svakom višem, koji zakonito nešto nalože. Onaj dakle, koji direktno prestupa svrhunaravni zakon, prestupa indirektno i naravni (185).

c) No još ostaje pitanje, kako je anđeo mogao sagriješiti. Svaki naime grijeh rađa se ili iz neke bludnje (error) ili iz neznanja (ignorantia) ili iz straha ili iz zle sklonosti (ex habitu malo). No čini se, da ništa od ovoga nije bilo u anđelu prije grijeha.

No ipak nalaze bogoslovi mogućnost anđeoskog pada u okviru njegova neznanja.

(183) S. th. 1 q. 63, a. 1.
(184) De verit. q. 24. a 7.
(185) Billuart, De angel. diss. 5 a. 1, n. 3.

S obzirom na anđeosko neznanje prilikom grijeha treba da spomenemo ovo: Neznanje duše može biti dvostruko: Pozitivno, koje se sastoji u pozitivnom pogrešnom spoznajnom činu. Negativno, koje se sastoji u pomanjkanju, nedostatku nekog znanja, ili bolje dovoljne intenzivnosti, jakosti toga znanja ili razmišljanja onoga, što je trebalo razmisliti.

U anđelu nije bilo pomanjkanja znanja, nego pomanjkanje potrebnog razmišljanja.

Za objašnjenje postavljene tvrdnje navodimo slijedeće: Kad čovjek griješi, često izabere ono, što je u sebi zlo. Na pr. kad izabere preljub. Ovakav grijeh uvijek izlazi iz nekog neznanja ili iz neke zablude, jer ono, što je zlo, nije kao zlo uopće sposobno da bude odabrano. No ako ipak bude odabrano, biva odabrano kao dobro. Tako čovjek odabirući preljub odabire ga kao neko dobro. No ova zabluda u čovjeku u ovom pojedinačnom slučaju imade svoj korjen u zamračenju razuma, koje je proizvela strast ili zla navika. Stoga, premda preljubnik općenito ne pada u zabludu, nego je njegovo mišljenje o preljubu istinito, t. j. on ispravno drži, da je preljub zlo, ipak on u konkretnom slučaju pada u zabludu, jer zbog sklonosti strasti i zle navike odabire nasladu neurednog preljubnog čina kao nešto, što je za ovaj čas dobro.

No kod anđela nema strasti, koja bi mogla vezati razum, niti je kod anđela pretstojala kakva zla sklonost, koja bi ga naginjala na grijeh. Stoga grijeh kod anđela nije bio iz neznanja, nego je on proizašao iz toga, što je slobodna volja nešto odabrala, što je u sebi dobro, no nije to izabrala prema pravilu, redu i mjeri, koja je postavljena. Stoga anđeoski grijeh ne pretpostavlja neznanje, nego samo otsutnost razmišljanja onih stvari, koje bi morale biti promišljene tako, da anđeo griješi u tome, što teži i što se svraća k nekom dobru svojom slobodnom voljom ne držeći se u tome reda, pravila i propisa Božje volje. Stoga anđeo izabire doduše dobru stvar, ali ne kako treba, prema određenom redu. To je slično kao kad bi tko htio moliti ne pazeći na red i propise Crkve.

No budući da se neznanje i zabluda nazivlje ne samo pristanak uma, kojim on pristaje uz lažno kao istinito, nego i stvarno, zbiljsko nepromišljanje, zbog kojeg netko ne pazi i ne pridaje pažnje onome, na što bi morao paziti, iz čega slijedi, da pada u zabludu, zato se na neki način može reći, da je anđeo svojim grijehom zabludio, prema

onome: »U bludnji su, koji čine zlo« (Pri 14, 22). Stoga kaže sv. Toma: »Nijesmo prinuždeni reći, da je zabluda bila u razumu odijeljene supstancije (anđela) po tom, što bi sudila, da je nešto dobro, što nije dobro, nego u tom, što nije razmišljala o višem dobru, prema kojem treba usmjeriti vlastito dobro« (C. G. l. 3, c. 110). I opet: »Uvijek se u grijehu razmjerno prate manjci uma i volje; stoga ne treba staviti u prvi grijeh vragova takav manjak razuma, da bi nešto smatrao lažnim, na pr. da je zlo dobro, nego u tome, što se odvrgao od promišljanja njegova pravila i njegova reda« (Quaest. 16 De malo, art. 3, ad 4).

Mišljenje sv. Tome zastupaju Suarez i najviše bogoslova. Stoga se smatra kao mnogo vjerojatnije mišljenje, da je kod anđela postojalo neko neznanje, ne pozitivno, nego negativno, koje se sastojalo u pomanjkanju dostatnog razmišljanja, koje bi, kad bi bilo postojalo, bez svake sumnje zapriječilo grijeh.

4. — Kako je grijeh prvog anđela bio uzrok grijeha ostalih palih anđela.

Da je grijeh prvog anđela bio uzrok grijeha ostalih palih anđela, očito je iz toga, što su ostali pali anđeli podložni prvome palom anđelu prema Kristovim riječima: »Idite od mene prokleti u oganj vječni, koji je pripravljen đavlu i anđelima njegovim« (Mt 25, 41). No red Božje providnosti to u sebi sadržava, da grješnik bude u vlasti onoga, čijim je nagovorom pristao na grijeh prema riječima: »Jer koga tko nadvlada, onaj mu i robuje« (2 Pet 2, 19). Dakle grijeh prvog anđela bio je uzrok grijeha ostalih.

Dakako prvi pali anđeo nije mogao prisiliti druge na grijeh, jer nijedno stvorenje ne može iznutra utjecati na volju drugoga. Stoga su drugi anđeli mogli biti zavedeni na grijeh samo nekim poticajem. To poticanje nije apsolutno govoreći moralo biti izričito (suggestio), nego je bilo dovoljno, da je onaj prvak zlih anđela očitovao drugima odluku svoje zle volje, koju su onda drugi slobodno slijedili.

Odavde se opravdano zaključuje, da se Lucifer s pravom zove glava sviju zlih anđela, u koliko naime on sve izvana ravna i vodi najuspješnije k svojem cilju, koji stoji u odvraćanju čovjeka od Boga. Stoga kaže sv. Grgur Vel.: »Kao što je isti Spasitelj naš jedna osoba sa zborom dobrih, jer je on glava tijela, a mi te glave tijelo, tako je stari neprijatelj jedna osoba s čitavom skupinom zabačenih, jer on u vezi s bezakonjem kao glava sve nadvisuje, a oni, dok za opačinu služe, prianjaju uz glavu kao privezano tijelo« (Moral. l. 4, c. 14).

5. — Trenutačnost u pobuni grješnih anđela.

Prema nauci sv. Tome pobuna palih anđela započela je i svršila u jednom hipu. Njegov je razlog ovaj: Da nešto izabere, da na nešto pristane ili da na nešto potakne, anđeo ne treba neko vremensko trajanje kao čovjek, koji za to, da nešto izabere ili uz nešto pristane, treba razmišljanja, a da koga potakne, treba da usmeno govori. No ako uklonimo razmišljanje i govorenje, može i u čovjeku postojati trenutačno umsko djelovanje. Čovjek naime u onom istom hipu, kad nešto dušom shvati, počne govoriti, a drugi opet u zadnjem hipu govorenja, u kojem shvati smisao govora, može pristati uz ono, što čuje. To se osobito vidi kod prvih osnovnih zasada ili načela, koja netko, čim ih čuje, odobrava. Kad se dakle ukloni vrijeme, koje je kod čovjeka potrebno za govorenje i razmišljanje, slijedi, da su u prvom času ili hipu, u kojem je prvi anđeo svoje prianjanje razumljivim govorom izrazio, drugi anđeli mogli uz tu stvar pristati. Stoga grijeh prvog anđela pretječe grijeh ostalih anđela po naravi i uzročnosti, ali ne po vremenu.

6. — Koliko je proteklo vremena iza stvaranja anđela i njihova pada.

Već smo spomenuli, da je vjerojatnije mišljenje, da su anđeli stvoreni u milosti. Stoga bogoslovi sa sv. Tomom drže kao vjerojatnije ono mišljenje, koje uči, da je u prvom času stvaranja uz pomoć djelujuće milosti i jedan i drugi anđeo svrhunaravno uzljubio Boga i tako se obratio k Bogu. Po ovom svome obraćanju k Bogu svi su anđeli iza prvog hipa zaslužili blaženost. U nju su ušli odmah svi anđeli, koji nijesu tomu stavili zapreke. No zli su anđeli stavili zapreku. Dakle odmah iza prvog hipa stvaranja anđeo je sagriješio i stoga u palom anđelu nema vremenskog razmaka između stvaranja i pada.

7. — Da li je palo anđela iz svakog anđeoskog reda?

Općenito se drži, da jest. Ovo je vjerojatno iz toga, što Sv. Pismo donosi imena palih anđela gotovo iz sviju redova. Tako je prvi, koji je pao, bio iz reda serafa, s kojim su vjerojatno iz istog reda još neki pali. Vjerojatno su pali i neki kerubi, jer se i ovo ime pridijeva

đavlu (186). Jednako se vragovima pridijevaju imena i drugih redova. Tako imena: anđeli, poglavarstva, sile (187), vlasti (188). Pod anđelima pak mogu se razumjeti i arhanđeli, a pod poglavarstvom gospodstva.

Lepicier, De angelis, I. 303—308, 339 sl.; Beraza, De Deo creante, 362 sl.; Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik I. 275—27; Lercher, II. 462—463; Janssens, VI. 8 sl.; Boyer, De Deo creante, 492 sl.; H. Mazzella, II. 303; D. Palmieri, De ordine supernaturali et de lapsu angelorum, Romae 1910; Gonet, Disp. 12; Sv. Toma, P. I. q. 63 a. 1, 5; Suarez, De ang. l 3. c. 7; Ad. Pâquet, De angelis, Disp. 3 a 1.

§ 54. PALI ANĐELI SAGRIJEŠILI SU OHOLOŠĆU

Dokazavši opstojnost anđeoskog grijeha, nastaje pitanje, u čemu se on sastojao. Radi se o grijehu, koji su anđeli počinili u stanju kušnje (in statu viae).

Kad sveti oci govore o anđeoskom grijehu, gotovo uvijek izričito spominju grijeh onog anđela, koji je u grješenju bio prvi i vođa ostalih. Sotona naime nije samo primjerom nego i savjetom druge zaveo na grijeh (189). No grijeh ostalih anđela ne razlikuje se, kako ćemo vidjeti, po vrsti od grijeha sotone, jer je sotona druge zavodio zacijelo na isti grijeh, koji je sam počinio. Pitanje je dakle, kakav je bio taj anđeoski grijeh.

1. — **Razna mišljenja:**

a) Neki su oci držali, da je anđeoski grijeh bio puteni grijeh s ljudskim kćerima (Gen 6, 2 sl.). Tako je držao Origen, Filon, Klement Aleks., Tertulijan.

b) Neki stari skolastici držali su, da je prvi anđeoski grijeh bila neka duhovna bludnost, koja je sastojala u neurednoj ljubavi prema samom sebi. Tako Skot (190) i njegovi učenici.

c) Drugi su držali, da su anđeli sagriješili zavišću.

(186) Ez 28, 14.
(187) Rim 8, 38.
(188) Ef 6, 12.
(189) Isp. Mt 25, 41; Otkr 12, 7—9.
(190) In 2 dist. 6 q. 2.

d) Budući da zavist slijedi iz oholosti, općenito je mišljenje otaca i učitelja, da je prvi anđeoski grijeh bio oholost.

e) Oholost se može uzeti u trostrukom smislu i prema tome može ona označivati troje:

α) samu sklonost naravi na oholenje. U tom smislu oholost nije grijeh, nego korijen grijeha; — β) čin, kojim se netko opire starješini, koji zakonito zapovijeda, u koliko mu uskraćuje dužnu poslušnost. U ovom smislu nije oholost po vrsti posebni grijeh, nego označuje nešto, što je zajedničko svim grijesima; — γ) neuredno teženje za vlastitim odličjem, napose za štovanjem i časti. Ovako uzeta oholost jest po vrsti posebni grijeh ili oholost u vlastitom, neprenesenom smislu.

f) Sv. oci govoreći, da je oholost grijeh, koji su počinili anđeli, pomišljaju na oholost u vlastitom smislu. Kad bi naime pomišljali na onu oholost, koja je korijen svim grijesima, onda bi zacijelo spomenuli i onaj posebni grijeh, u kojem se je anđeoska oholost očitovala. No oci, koji kao prvi grijeh anđela navode oholost, spominju samo i jedino oholost.

2. — **Nauka Crkve.**

Da je grijeh anđela sastojao u oholosti, općenita je nauka otaca i bogoslova.

Dokazi:

1. — **Sv. Pismo.**

a) Kad je Tobija mislio, da će doskora umrijeti, dao je svome sinu među drugima i ovu opomenu: »Ne dopusti nikad, da oholost vlada bilo u tvome osjećaju bilo u tvojoj riječi; u njoj je naime imala početak svaka propast« (Tob 4, 14). — Isto se tako kod Joba govori o đavlu, da je »kralj nad svim sinovima oholosti« (Job 41, 25). — Opet se čita u Sv. Pismu: »Početak svakog grijeha jest oholost« (Crk 10, 15).

Da Krist odvrati učenike od isprazne slave, za koju je bila pogibelj, da u nju upadnu, kad su se njihovoj riječi podvrgavali vragovi, reče im: »Promatrao sam sotonu, gdje spade s neba kao munja« (Lk 10, 18). Time je označio, da je sotona zato pao, jer se je uzoholio. —

Apostol Pavao opominje Timoteja, da ne redi za biskupa neofita, t. j. novaka u vjeri, koji je istom obraćen, »da se ne bi naduo i da ga ne stigne osuda đavolska« (1 Tim 3, 6) nasljedujući naime njegov grijeh.

2. — **Sv. oci.**

Sv. Ambrozije: »Po oholosti svoje naravi izgubio je milost — ispao iz zajednice anđela« (In ps. 118 serm. 7, c. 8; ML. 15, 1283). — Sv. Atanazije: »Sotona nije izbačen s neba zbog bludništva ili preljuba ili krađe, nego ga je odande oholost strmoglavila u najniže dijelove bezdana —« (Orat. de virg. n. 5; MG. 28, 257). — Ambroziaster (4 st.) definira oholost kao: »težiti visoko« i odmah dodaje: »Kad je đavao počeo težiti visoko, otpao je« — (Ad Rom. 12, 16; ML. 17, 160). — Pisac posl. Demetriji gl. 8.: »Oholost je od đavla primila početak. Budući da se je on svojom moći i časti, koju je primio od Stvoritelja, sebi svidio i sebe izjednačio sa slavom svoga začetnika, zbačen je od nebeske poniznosti s onim anđelima, koje je privukao, da se suglase s njegovim bezboštvom« (ML. 55, 168). — Sv. Augustin: »Kad se pita za uzrok bijede zlih anđela, s pravom se pokazuje taj, što su se okrenuvši se od onoga, koji je najviši, okrenuli prema samome sebi, koji nijesu najviši, a ova pogrješka, kako se drukčije zove nego oholost? Početak naime svakog grijeha jest oholost« (De civit. Dei 12, 6; ML. 41, 353). — Sv. Ivan Zlatousti: »Što je gore od ludosti? Što je mahnitije od drskosti? Dobro reče neki mudrac, da je početak oholosti ne priznati Gospodina. Ne bi s neba bio izbačen, niti bi u đavla obraćen bio pali anđeo, kad se ovim zločinom ne bi bio okaljao. Ovaj ga je sunovratio, ovaj ga je sturio u pakao, ovaj mu je bio uzrok sviju zala« (Hom. 16 in Joan. t. VIII. p. 50).

3. — **Teološki razlog.**

Sv. Toma ovako govori: »U zlim anđelima mogu biti samo oni grijesi, koji mogu djelovati i obuzeti duhovnu narav. No na duhovnu narav ne mogu djelovati niti je mogu obuzeti dobra, koja su vlastita samo tijelu, nego samo ona, koja u sebi sadržavaju duhovne stvari. Samo ono naime, što nekoj naravi prija, godi, što je s njome u skladu, što joj odgovara, može na tu narav djelovati i privući je na djelovanje. No dok duhovna dobra na nekog djeluju i privlače ga k sebi, ne može biti grijeha, nego samo u toliko i zato, što se težeći za tim dobrom ne drže pravila, norme, koje je postavio zakoniti starješina. No u tom baš stoji grijeh oholosti, što se netko ne pokorava višemu u onomu, u čemu bi se morao. Stoga prvi grijeh anđela nije mogao biti drugo nego grijeh oholosti. Ne može se naime zamisliti, kako bi se čisti duh drukčije odvratio od Boga nego neurednom težnjom za svojom odlikom i časti.
Iz oholosti slijedila je nadalje sama po sebi zavist, koja tuđe dobro smatra zaprekom svoga dobra, zatim nepokornost, bunjenje, bijes, očajanje i bogohulstvo. (I. q. 63 a 2).

Napomene: 1. — **Mišljenja o predmetu anđeoske oholosti.**

Budući da je oholost neuredno teženje za vlastitim odličjem i časti nastaje pitanje, koja je to odlika, za kojom je đavao težio. Odgovori na to pitanje nijesu jednolični.

a) Neki drže da je đavao sagriješio time, što je neuredno i odviše bio obuzet svojom naravnom blaženošću. — b) Drugi drže, da je prvi anđeoski grijeh bio neuredno teženje za svrhunaravnom blaženošću (gledanjem Boga), u koliko je za njom težio tako, da je ili smatrao, da mu ona pripada kao vlastita, bez zasluga, ili koliko je držao, da je može postići samo svojim naravnim silama. — c) Neki opet drže, da je đavao težio za naravnom i bitnom jednakošću s Bogom prema onoj: »Ja sam Bog, i sjeo sam na stolicu Božju« (Ez 28, 2). — d) Treći opet drže, da je đavao po objavi saznao za utjelovljenje te je sagriješio zaželivši hipostatsko sjedinjenje svoje naravi. Tako Suarez, Ambrozije i Augustin. — e) Neki opet kažu, da je đavao želio, da bude nad drugim anđelima, a neki, da je želio gospodstvo nad svim ljudima. — f) Drugi opet vele, da je sagriješio time, što nije htio biti nikome podložan. — g) Nekoji konačno uče, da je đavao sagriješio hoteći biti kao Bog. Tako sv. Toma, a uz njega veći dio bogoslova.

2. — **Potanje o mišljenju sv. Tome.**

Da bude kao Bog, mogao je đavao težiti na dva načina. Ili tako, da teži, da bude kao Bog po jednakosti naravi, ili tako, da bude kao Bog samo po sličnosti. Najvjerojatnije je, da đavao nije težio, da bude kao Bog po jednakosti, jer je vrlo jasno spoznavao, da je to apsolutno nemoguće. Težio je, da bude kao Bog samo time, što bi mu bio sličan. No za tim je mogao težiti na dva načina. Ili tako, da teži za sličnošću s Bogom u onom, u čemu mu ne može biti sličan, na pr. u moći stva-

ranja. Takva je težnja grijeh. Ili da teži za sličnošću s Bogom u onom, u čemu mu može biti sličan.

Đavao je htio biti kao Bog time, što je težio za sličnošću s Bogom u onom, u čemu mu ne može biti sličan. Težio je naime, da konačni njegov cilj, njegovo blaženstvo bude ono, do čega je on mogao doći snagom svoje naravi, odvraćajući svoje težnje od svrhunaravnog blaženstva, koje nastaje po milosti. Ili ako je težio kao za konačnim svojim ciljem za onom Božjom sličnošću, koja nastaje po milosti, htio je to postići snagom svoje naravi, a ne po Božjoj pomoći. Oboje ovo konačno izlazi na jedno: **Đavao je naime težio, da do svoje konačne blaženosti dođe svojom moći, što je vlastito samo Bogu.**

Budući pak, da je ono, što je po sebi, neovisno o drugom, počelo onoga, što je po drugom ili od drugoga, zato je đavao proglasivši se neovisnim o Bogu težio, da imade neko gospodstvo nad drugim stvorovima, u čemu se je opet htio opako izjednačiti s Bogom.

Zato je đavao ustrajući u svojoj oholosti i gradeći se gospodarom stvorova rekao Kristu: »Sve ću ti ovo dati, ako padneš te mi se pokloniš« Mt 4, 9).

U kratko: đavao je ili otklonio svrhunaravno blaženstvo zato, jer je ono povezano i k njemu se dolazi samo po milosti, ili je to svrhunaravno blaženstvo htio postići samo svojom silom i moći. Mišljenje sv. Tome danas je među bogoslovima općenito.

Sv. Toma, I. q. 63 a. 3; Sv. Ambroz, De fid. 2, 13; Sv. Augustin, Ench. 28, 9; Suarez, De ang. 7, 13; Pohle-Gierens, I. 506; Janssens, VI. 309; Lahousse, De Deo creante et elevante, 736 sl.; Boyer, De Deo creante et elevante 516 sl.; Beraza, N. dj. 321—328; Lepicier, De angelis I. 312.

C) O ČASU NAPLATE (DE MOMENTO RETRIBUTIONIS)

U ovom času ili odsjeku jedni su anđeli osuđeni, a drugi postavljeni u blaženo gledanje. Put (via) osuđenih anđela obuhvaća dakle tri časa. U prvom su času obraćeni k Bogu. To je bilo zajedničko svim anđelima. U drugom su času sagriješili, a u trećem primili kaznu za grijeh.

Veća je teškoća s obzirom na dobre anđele. Sv. Toma uči s obzirom na njih samo dva časa ili pače samo jedan. Po njemu naime čas stvaranja i kušnje pada zajedno, a možda i čas naplate, jer su po njemu već u prvom času anđeli postali blaženi. — Drugi bogoslovi općenito postavljaju tri časa: U prvom času (naime u stvaranju) anđeli su probudili čin ljubavi. No on nije bio potpuno slobodan. Bio je naime potpuno slobodan s obzirom na izvršenje samog čina, ali anđeo nije mogao tada probuditi protivni čin (liber quoad exercitium, non quoad specificationem). Čin ljubavi dakle nije bio potpuno promišljen, slobodan i zaslužan. U drugom času kušnje ili puta čin je ljubavi postao posve promišljen i slobodan s obzirom na izvršenje i s obzirom na njegovu vrstu. U trećem času dana je nagrada.

Govorit ćemo dakle ovdje o vječnoj osudi palih i vječnoj nagradi dobrih anđela.

§ 55. PALI ANĐELI ODMAH SU IZA GRIJEHA PREDANI NA VJEČNE KAZNE

1. — **Mišljenja sv. otaca.**

O stanju vragova poslije grijeha postoje tri otačka mišljenja:

a) Jedni su držali, da vragovi još ne trpe vječnih muka, nego da će one započeti istom na sudnji dan. Uz to je mišljenje, čini se, Kajetan i Cano († 1560) (191).

b) Drugi su kraj toga držali, da đavoli nijesu znali za svoje prokletstvo do dolaska Kristova. Tada su istom počeli huliti na Boga, koji im je odredio vječni oganj

Uz to su mišljenje pristajali: Justin, Irenej, Euzebije i Epifanije. Irenej kaže: »Dobro je Justin kazao, da se prije Gospodnjeg dolaska nikad sotona nije usudio huliti na Boga, jer još nije znao za svoju osudu« (Adv. haer. 5, 26, 2; MG. 7, 1194).

c) Treće mišljenje uči, da đavoli već sada trpe vječne kazne.

2. — **Katolička nauka s obzirom na pale anđele jest ova:**

a) Nauka je vjere, da su pali anđeli osuđeni na vječne muke.

b) Jednako je nauka vjere, da oni već sada trpe vječne muke.

(191) Isp. Petavius, De angelis l. 3, c. 3, n. 7.

c) Istinita i zajednička nauka jest, da oni već sada trpe i sjetilnu kaznu (poena sensus).
Evo nekih crkvenih definicija:
S a b o r l a t. IV.: »Ako tko kaže ili misli, da će Gospodin Krist u budućem vijeku biti propet za vragove kao i za ljude, n. j. i.« (DB. 209).Nadalje isti sabor u glavi F i r m i t e r uči, da će i zli i dobri uskrsnuti, da prime po djelima svojim, »oni s đavolom vječnu kaznu, a ovi s Kristom vječnu slavu« (DB. 429).

Dokazi:

1. — **Sv. Pismo.**

a) »Tada će (Krist) reći onima, koji će biti s lijeve strane: »Idite od mene prokleti u oganj vječni, koji je pripravljen đavlu i anđelima njegovim« (Mt 25, 41). — b) 2 P e t 2, 4: »Jer Bog nije poštedio ni anđela, koji sagriješiše, nego ih strovali u pakao, u tamnu tamnicu, i predade ih, da se čuvaju za sud. — c) J u d 6: »Anđele, koji ne održaše svojega gospodstva, nego ostaviše svoj stan, sačuvao je u vječnim okovima pod mrakom za sud velikog dana.«

Napomena: Iz toga, što ap. Petar i Jakov govore, da se đavoli »čuvaju za sud velikog dana« ne slijedi, da oni već sada ne trpe paklenih muka, nego samo to, da će na sudnji dan Krist nad njima izreći završnu i svečanu osudu. Oni će stoga na sudnji dan primiti još neku drugotnu, pripadnu kaznu. Tada će naime biti javno osuđeni. Oduzet će im se svaka vlast, da obilaze po zemlji i zavode ljude. Vidjet će anđele i ljude, gdje zaposjedaju mjesta, koja su bila za njih određena. Bit će suđeni od drugih anđela i ljudi, koji će s Kristom vladati. Tada će đavoli i propali ljudi biti strovaljeni u pakao, gdje će biti međusobno proklinjanje. Prema tome đavoli se veoma boje »velikod dana Gospodnjeg«, kao što pokazuju riječi: »Što imaš ti s nama, Sine Božji? Zar si došao amo, da nas mučiš prije vremena?« (Mt 8, 29).

2. — **Iz sv. otaca.**

S v. L e o V. piše za đavla: »Odmetnuo se od najvećeg dobra, uz koje je morao prianjati« (Ep. 15 ad Turrib. c. 6; ML. 54, 683). — S v. A u g u s t i n kaže protiv Origena: »Tko je kršćanin katolik, bio učen ili neuk, žestoko se zgraža nad onim, što se zove čišćenje zlih ... da se na koncu također đavao i anđeli njegovi, premda iza predugih vremena, očišćeni i oslobođeni vraćaju kraljevstvu Božjem i svijetlu, i opet poslije predugih vremena, da će svi, koji su oslobođeni, natrag pasti i vratiti se u ova zla, i da su ove izmjene blaženstva i bijede razumne naravi uvijek bila i da će uvijek biti« (De haer. c. 43; ML. 42, 33 sl.). — A m b r o z i j e: »Ti, manihejče, držiš, da si stvoren od đavla; požuri se stoga na njegovo mjesto, gdje je oganj i sumpor, gdje njegova vatra ne slabi, niti ikad kazna umire« (De fid. 2, 13, 119; ML. 16, 584).

3. — **Iz razuma.**

Razum također pruža razloge, zbog kojih osuda onih, koji su se na koncu kušnje slobodno okrenuli od Boga, treba da bude vječna. To su: a) Vrijeme kušnje mora imati konac, nakon što je Bog razumnoj naravi iskazao milosrđe i dao milost. Određenje roka kušnje ne zavisi dakako od stvora nego od Boga. — b) Nerazumno bi bilo, da se svršetak kušnje opetovano produljuje bez svršetka. U tom bi naime slučaju stvor imao Božje veličanstvo za igračku. — c) Onaj, koji se na završetku kušnje okrene od konačne svrhe, za uvijek je isključen od blaženstva. Kad bi se naime ponovno davalo vrijeme pokajanja i pokore, završetak bi kušnje postojao i ne bi postojao, jer bi opet bilo dano vrijeme pokajanja. Onaj dakle, koji je u vrijeme kušnje okrenut od svoga konačnog cilja, zauvijek je isključen od blaženstva i predan vječnom očaju.

Napomene: I. Narav kazne osuđenih anđela.

Općenito je i sigurno mišljenje bogoslova, da je anđeoska kazna dvostruka: kazna gubitka Boga (poena damni) i osjetna kazna (poena sensus). Stoga je krivo mišljenje sv. B o n a v e n t u r e, da đavoli trpe samo kazan gubitka Boga, a ne i osjetnu kaznu.
Od onih, koji priznavaju, da anđeli trpe i osjetnu kaznu, drže neki, da njihova osjetna kazna nije još potpuna, nego će se upotpuniti na sudnji dan, kad im bude zabranjeno slobodno lutanje zrakom.
U biti je kazna đavola potpuna te će se, kao što smo vidjeli, samo pripadno, nebitno, upotpuniti.
Ne može se protiv ove tvrdnje iznijeti to, da đavoli obilaze svijetom, i da za ono vrijeme, dok su vani, ne trpe osjetne kazne. Položaj naime đavolski nije zacijelo bolji nego onih duša, koje su osuđene, jer su đavoli teže sagriješili. No osuđene duše podnose svoju kaznu bez prestanka. Treba dakle da je podnose i đavoli. I u istinu, kako se čita u životopisu svetaca, osuđene duše, kad se pojavljuju, nose sa sobom mučilište ognja.
O načinu pak, kako anđeli mogu biti mučeni tjelesnim ognjem, bit će govor u traktatu o posljednjim čovječjim stvarima.

II. O mjestu, gdje đavoli trpe kaznu.

Mjesto, gdje đavoli trpe kaznu, jest, kao što smo vidjeli, pakao. No mnogi se đavoli uz Božje dopuštenje kreću zrakom. Apostol naime piše: »U kojima (grijesima) ste nekad živjeli po duhu ovog svijeta, po knezu, koji vlada u uzduhu, po duhu, koji sad radi u sinovima nepokornosti« (Ef 2, 2). — Nadalje: »Jer naša borba nije protiv krvi i tijela, nego protiv poglavarstva, protiv vlasti — protiv duhova pakosti u uzdušnim visinama« (Ef 6, 12). — To se isto zaključuje iz đavolskih opsjednuća, o kojima nam govori Sv. Pismo. Stoga »molili su ga (Isusa), da im ne zapovijedi, da idu u ponor« (Lk 8, 31). — Stoga sv. Bernardo kaže: »Za svoju kaznu naime padajući s neba dobio je mjesto u zraku, u sredini između neba i zemlje« (In cant. serm. 54, n. 5). — A Crkva po zapovijedi Leona XIII. ovako svaki dan moli: »I ti, vojvodo vojske nebeske, sotonu i druge duhove zlobne, koji svijetom obilaze na upropašćivanje duša, božanskom krepošću porini u pakao«.

Ima mnogo bogoslova, koji uče kao vrlo vjerojatno, da nema vragova, koji bi uvijek bili u zraku ili uvijek u paklu, nego da mijenjaju mjesto (192). Drugi opet niječu, da vragovi u zraku trpe kaznu ognja. Neki opet drže, da je kazna lakša u zraku nego u paklu. Treći konačno općenitije i vjerojatnije, kao što smo već spomenuli, uče, da su đavoli mučeni vatrom jednako u zraku i u paklu (193). No treba priznati, da nam je posve sakriveno, kako se đavoli za vrijeme, dok su u zraku, muče paklenom vatrom (194).

III. O razlogu, zašto su anđeli odmah iza grijeha osuđeni tako, da im nije dana milost pokajanja.

1. — Vanjski i zadnji razlog stoji u tome, što je po odredbi Božjoj za anđele vrijeme kušnje prošlo iza prvog grijeha.

Pali anđeli bili su u sličnom položaju, u kojem se nalaze ljudi, koje zateče smrt u teškom grijehu. Dok god naime traje smrtni život, nikad se ne može zdvojiti o čovječjem spasenju, makar su njegovi grijesi bezbrojni i golemi. No ako nastupi smrt, a čovjek se nalazi makar samo u jednom smrtnom grijehu, nema za njega više otkupljenja. U takvom su se stanju anđeli nalazili iza prvog grijeha.

(192) Isp. Suarez, De ang. 8, 17.
(193) Isp. Janssens, De angelis, str. 870 sl.
(194) Isp. S. th. In 2 dist. 6 q. 1 a. 3 ad 6.

Što je pak Bog za anđele odredio ovako kratko vrijeme kušnje, postoji razlog u posve duhovnoj naravi anđela. Prikladno je Bog mogao za anđele odrediti tako kratko vrijeme kušnje zato, jer anđeo ne sazrijeva polako kao čovjek, nego je stvoren kao posve zrio duh. Zato anđeo u vrlo kratkom vremenu mnogo savršenije nego čovjek razmisli o svojim nakanama. I budući da ne stoji pod utjecajem promjenljivih oćutnih stvari, on uz stvar, koju je slobodno odabrao, mnogo čvršće prianja, nego i najtvrdovratiji čovjek.

2. — Sv. oci navode također ovaj jedan i drugi razlog. Zadnji naime razlog jest po sv. ocima volja Boga, koji je kao pravedan i milosrdan na anđelima htio pokazati svoju pravednost, a na nama svoje neizmjerno milosrđe.

Unutarnji pak razlog ove objektivne volje Božje nalaze jedni oci u naravi anđeoske volje, drugi u većoj zloći anđeoskog grijeha, treći u raznim okolnostima grijeha. »Ako naime — govori Katschthaler — promatraš grijeh anđela u odnosu prema grijehu praroditelja: Lucifer nije zaveden, Adam pak i Eva zavedeni su od đavla; ako gledaš anđeoski grijeh u odnosu prema baštinjenom grijehu, koliko se naime nalazi na Adamovim potomcima: Anđeli su sagriješili vlastitom voljom, a ljudi voljom Adama, glave roda ljudskog fizičke i moralne; ako promatraš grijeh anđela u odnosu prema aktualnim ljudskim grijesima, to u ovima imadeš razum potamnjen, volju slabu, snagu požude i slično, što sve u anđelima ne bijaše« (Theol. dogm. p. 2, s. 2, c. 1, a. 1, n. 131 Not.).

IV. O đavolskoj okorjelosti u zlu.

Naglasit ćemo najprije njezinu opstojnost, a onda navesti uzroke.

1. — Činjenica okorjelosti palih anđela.

Apsolutna, potpuna okorjelost, koju pridijevamo đavolima, sastoji se u potpunoj nesposobnosti kajati se za grijehe plodonosno, t. j. tako, da se za njih može dobiti oproštenje.

Da pali anđeli ne mogu probuditi spasonosnog kajanja za grijehe, općenita je katolička nauka svih bogoslova. Suarez na pr. veli: »Katolička je nauka, da su vragovi tako otvrdnuli u počinjenom grijehu, zbog kojeg su osuđeni, da oni do vijeka više ne će postići njegova oproštenja, a niti ga mogu postići« (De angel. l. 8, c. 7, n. 1).

a) **Đavoli ne mogu činiti spasonosne pokore za prošle grijehe.** To je teološki sigurno. To slijedi iz činjenice vječnosti pakla. Kad bi se naime mogli spasonosno kajati, zacijelo bi se kajali. Kad bi se pak kajali, Bog bi im grijehe oprostio, jer Bog nikome, koji se istinski kaje, ne uskraćuje milosrđa i oproštenja. No vjera nas uči, da će vragovi u paklu biti zauvijeke. Đavoli dakle ne mogu činiti spasonosne pokore.

b) **Da đavoli ne mogu probuditi ni čisto naravnog pokajanja za svoje grijehe, nauka je zajednička svih bogoslova.** Ona se izvodi, kako ćemo kasnije vidjeti, iz dogme o vječnosti muka.

2. — **Razlog đavolske okorjelosti.**

S obzirom na unutarnji razlog, zašto su zli anđeli (i ljudi) okorjeli u nepokornosti, postoje dva mišljenja.

a) Sv. Toma i tomisti drže, da su đavoli zato okorjeli ili zato ne dobivaju milosti, jer su zauvijek tako prionuli uz zlo, da dobra ne mogu više ljubiti. Čisti naime duh, koji je prost od tvari i osjetila te nema nestalnog tjelesnog srca, izabravši nešto promišljeno, ostaje uz svoju odluku nepromjenljivo. Po sv. Tomi anđeoski um tako čvrsto nešto zamisli i odluči, kao što mi nepromjenljivo i nesavladivo spoznajemo i ostajemo uz prva načela. Odatle slijedi, da se anđeo ne bi bio pokajao ni onda, kad bi mu Bog iza prvog grijeha bio dao priliku da se pokaje. Đavao dakle ostaje okorjeo po svojoj samovoljnoj odluci i izboru.

b) **Drugima se ovo unutarnje prianjanje i nepokretnost duhova ne čini dosta dokazano.** Oni zato okorjelost u zlu tumače pomoću nepromjenljive odluke Boga suca, koji svaku nadu spasenja uzima time, što im uskraćuje svaku djelujuću milost za spasonosno kajanje. U sadanjem naime svrhunaravnom redu može se grijeh oprostiti samo ulijevanjem svrhunaravne posvećujuće milosti. Stoga se oproštenje grijeha može polučiti samo onim kajanjem, koje se rodilo u svrhunaravnom počelu djelujuće milosti. To je jasno, jer prema svrhunaravnom učinku stoji u razmjeru samo svrhunaravna dispozicija ili spremnost. Bog pak daje razumnim bićima milost samo, dok su u stanju kušnje. Dosljedno prokletnici su lišeni svakog Božjeg milosnog utjecaja i stoga su oni apsolutno nesposobni, da tako okaju svoje grijehe, da bi zaslužili oproštenje.

Tomističko tumačenje okorjelosti nije u skladu ni sa Sv. Pismom ni s tradicijom, jer oni razlog okorjelosti ne nalaze u nepromjenljivom prianjanju volje uz onaj konačni cilj, koji je volja izabrala za vrijeme kušnje. Po Sv. Pismu naime i tradiciji oplakuju prokletnici grijehe, zbog kojih su osuđeni, gorkim, iako beskorisnim kajanjem. Oni uviđaju ludost svoga rada. Oni se prekoravaju i viču za milošću, ali ih nitko ne čuje. Sv. Ciprijan kaže: »Tada će biti bol kazne bez ploda pokajanja, uzaludan plač i bezuspješno moljenje« (Ad Demet. c. 23). — Sv. Fulgencije veli: »Premda će bezbožnici iza ovog života oćutjeti kajanje, ipak ne će zadobiti oproštenje grijeha«. Sve se to protivi tomističkom mišljenju, po kojem prokletnici još i u paklu ljube ono stvoreno dobro, koje su na zemlji pretpostavili Bogu.

V. O odnošaju đavla (i prokletnika) prema grijehu.

Okorjelost uključuje dvostruko djelovanje duše: Prvo djelovanje stoji u tome, da onaj, koji je okorio, ne može okajati grijehe, koje je počinio. Drugo djelovanje stoji u tome, da se okorio nije kadar u buduće osloboditi i čuvati grijeha.

Prvi momenat okorjelosti, nemogućnost naime, da pokorom zadobe oproštenje, osvijetlili smo prije. Bog je naime svakom razumnom stvoru odredio bilo dulji (čovjeku) bilo kraći rok (anđelu), u kojem on svojim dobrim djelima može zavrijediti spasenje pomoću milosti, koju prima od Boga. Tko do konca ovog vremena nije izvršio zadaće, koja mu je postavljena, izgubio je zauvijek svoj konačni cilj, isključen je iz životne zajednice s Bogom i za uvijek je za nj presahnulo vrelo milosti. Na mjesto milosrđa nastupila je stroga pravda i stroga naplata. No pitanje je, da li će se neoprošteni grijeh anđela i ljudi učinjen za vrijeme kušnje, njima zauvijek samo ubrajati u krivnju ili će oni zauvijek i svojom voljom uz taj grijeh prianjati. Pitanje je, hoće li prokletnik ne samo zauvijek nositi na sebi teret grijeha ili će on zauvijek i griješni objekt smatrati svojim konačnim ciljem. Drugo je opet pitanje, da li se prokletnici u vječnosti mogu čuvati novih grijeha.

Na to odgovaramo:

---

(195) S. th. I. 1 q. 64 a. 2.

1. — Sv. Pismo i tradicija uče, da se prokletnicima predmet njihove grješne težnje više ne mili. Oni svoj grijeh kao uzrok svoje nesreće okajavaju i oplakuju. No to pokajanje ne izlazi iz ljubavi prema Bogu, nego iz prirođenog nagona na blaženost, uslijed kojeg razumni stvor mrzi sve, što priječi zadovoljenje težnje za blaženstvom. Ovo je pokajanje nadalje besplodno, uzaludno i skopčano sa zdvojnošću, jer prokletnik jasno vidi, da za njega nema više nikakva spasenja.

2. — Đavoli i prokletnici uopće nijesu sposobni održavati ćudoredni zakon te se stoga oni nikad ne mogu osloboditi i čuvati grijeha.

Sv. Pismo govori u ovom obziru samo to, da đavoli mrze Boga i sve, što je s Bogom u vezi, ali nam ne govori, da li oni nužno i bez prestanka mrze Boga.

No u pitanju snošaja prokletničke volje prema grijehu postavljaju bogoslovi neke posve osnovane tvrdnje imajući dakako pred očima s jedne strane prvi momenat okorjelosti, t. j. da su prokletnici zbog uskrate milosti Božje posve nesposobni za pravu pokoru i po tom za oproštenje grijeha, a s druge strane užasno prokletničko stanje i psihičke čine, koje proizvodi kazan gubitka Boga.
Bogoslovi navode ove tvrdnje:

a) Đavlima i prokletnicima je fizički nemoguće ljubiti Boga.

Đavli doduše ostaju slobodni, ali kod njih je pomanjkanje svakog motiva, koji bi ih mogao ganuti na ljubav prema Bogu. Nemoguće je, da se ljubi ono, što ne spoznajemo kao svoje dobro. Prokletnici ne spoznaju u Bogu ništa, što bi njihovu volju moglo ganuti, da ga slobodno, uistinu i predano ljube.

b) Prokletnici Boga nužno mrze, jer razumno biće nužno mrzi ono, što mu se ni u kojem pogledu ne prikazuje kao dobro. A to je upravo kod prokletnika s obzirom na Boga, koji ih je izlučio iz blaženstva i predao vječnim mukama.

c) Prokletnici ne mogu imati slobodne, promišljene volje, da u buduće obdržavaju ćudoredni zakon.

Jer prokletnici nužno Boga mrze, oni nužno prekoračuju i ćudoredni zakon. Iz mržnje prema Bogu naravnom se nuždom rađa ljubav prema grijehu, u koliko u njem gledaju sredstvo, da ostvare svoju mržnju prema Bogu. Oni na neki način ćute zadovoljštinu u tome, što vide, da Bog biva vrijeđan. Tako kod prokletnika u isto vrijeme postoji i nesavladivo nužno kajanje i nesavladiva, nužna ljubav prema grijehu. No u tom nema protuslovlja. Grijesi naime, koje nesavladivom nuždom okajavaju, jesu grijesi iz doba kušnje, koji su uzrok njihove nesreće. Grijesi pak, koje oni nužno ljube, jesu oni, na koje su prokletnici gonjeni mržnjom na Boga, iza kako je njihova osuda nepromjenljivo zaključena i potvrđena.

Dakako, kad kažemo, da prokletnici prestupaju ćudoredni zakon, ne smijemo to tako shvatiti, kao da za prokletnike postoji obvezatni ćudoredni zakon. Obvezatni zakon može biti samo onaj, koji se može obdržavati. Prokletnici ne mogu ljubiti Boga, pak je stoga nemoguće, da se pokore zakonu. Stoga ni Bog ne traži od njih obdržavanje ćudorednog zakona.

VI. **Da li prokletnici neprestano čine grješna djela?**

1. — Ne može se strogo dokazati, da prokletnici neprestano čine djela, koja su u protimbi s ćudorednim zakonom.

Iako naime nužno mrze Boga, kad god na njega misle, kao na svoga neprijatelja, iako oni grijeh nužno ljube, u koliko im se on pričinja zlo za Boga, ipak se ne da očevidno dokazati, da oni moraju bez prestanka misliti na Boga i grijeh upravo u ovom obziru. Dakako imajući na pameti veličinu njihove boli i snagu mržnje, čini se, da će oni vrlo rijetko biti bez tih čina.

2. — Prokletnički grijesi nijesu pravi, formalni grijesi, oni nijesu subjektivno zli čini, koji bi se mogli ubrajati, jer su prokletnici izgubili slobodu izbora između dobra i zla. No prokletnici nijesu izgubili svaku slobodu s obzirom na izbor zlih čina. Može naime nastupiti slučaj, da đavao može izvršiti različite zle čine. Tada može slobodno birati. Slobodno mu je dakle kušati ovog ili onog čovjeka, poticati na ovaj ili onaj grijeh. No i tada, ne čini on nikakva formalnog grijeha, jer mu manjka sloboda odabrati dobro. O grijehu

bi moglo biti govora samo onda, kad bi đavao mogao izabrati manje zlo zato, jer je manje.
Upravo zato, jer prokletnički čini nijesu moralno ubrojiva djela, ne bivaju oni zbog tih svojih čina kažnjavani.

Beraza, N. dj. 342—345; Sv. Toma. In 2 dist. 7 q. 6 a. 2; De malo q. 16, a. 5; De verit. q 24. a. 10; Lepicier. De angelis I. 352—364; Janssens, VI. 872 sl.; Suarez, De angelis 8, 11, 17.

§ 56. ANĐELI, KOJI SU USTRAJALI U DOBRU, UZDIGNUTI SU U BLAŽENO GLEDANJE BOGA

1. — **Navedena nauka spada u okvir božanske i katoličke vjere.**

Ona je jasno sadržana u vrelima objave, a predložena je na vjerovanje općim propovjedanjem redovnog crkvenog učiteljstva.

2. — **Protivnici su oni, koji uopće poriču opstojnost anđela.**

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

Krist za dobre anđele izričito kaže, da gledaju lice Božje: »Gledajte, da ne prezrete jednoga od ovih malenih, jer vam kažem: anđeli njihovi gledaju uvijek lice Oca moga, koji je na nebesima« (Mt 18, 10). Anđeli se zovu sveti. Spasitelj kaže: »Jer tko se postidi mene i mojih riječi... i Sin će se čovječji postidjeti njega, kad dođe u slavi Oca svoga sa svetim anđelima« (Mt 8, 38). Anđeli s neba dolaze k ljudima: » Jer će doći Sin čovječji u slavi Oca svoga s anđelima svojim...« (Mt 16, 27). Zatim: »Odsad ćete vidjeti nebo otvoreno i anđele Božje, gdje uzlaze i silaze nad Sina čovječjega« (Iv 1, 51). O pravednicima iza uskrsnuća kaže se: »Bit će kao anđeli Božji na nebu« (Mt 22, 30). Iz svega je toga, očito, da u nebu imade mnogo anđela.

2. — **Tradicija.**

Kao što su ljudi, tako su i anđeli od početka svoga stvorenja postavljeni u stanje kušnje, da oni, koji se dobro posluže svojom slobodom, prime kao nagradu za svoje djelo blaženost. Sv. oci i bogoslovi jednodušno uče, da nijedan anđeo nije stvoren u blaženosti, nego da su svi bili najprije u stanju kušnje (putnici) te tako zaslužili blaženost. Sv. Augustin kaže: »Sveti anđeli, dok su drugi po slobodnoj volji padali, sami su po istoj slobodnoj volji stajali te zaslužiše primiti dužnu nagradu za ovu ustrajnost« (De corr. et grat. 11, 32; RJ. 1955).

3. — **Unutarnji razlog.**

Zacijelo nijesu svi anđeli stvoreni u stanju blaženosti, jer bi inače grijeh anđela bio nemoguć. Ne može se također reći, da je jedan dio bio stvoren u blaženosti, a drugi ne. S jedne naime strane ne možemo naći nijedan razlog za ovu nejednakost, a s druge strane tuđe je Božjoj mudrosti, da duha, koji je sposoban za kušnju, odmah stavi u stanje konačnog cilja (in statu termini). Treba stoga smatrati sigurnim, da su svi anđeli stvoreni sa slobodom, da izaberu između dobra i zla, te, iza kako odaberu dobro, budu uzeti u nebo.

Napomene: 1. — **Blaženi anđeli ne mogu sagriješiti.**

Nekoć je učio Origen, da anđeli mogu izgubiti nebesko blaženstvo, ako vjerno ne izvršuju svojih dužnosti prema ljudima (196). No da anđeli ne mogu izgubiti stečenog blaženstva, uči Sv. Pismo i tradicija. Ps 124, 1, 2: »Blaženi, koji stanuju u domu tvome Gospodine, u vijeke vjekova hvalit će te«. I opet Is 33, 20, 21: »Ne će biti uznemiren do vijeka, koji stanuje u Jeruzalemu«.
Sv. Augustin kaže, da je u sv. anđelima narav, koja ne može sagriješiti (197). — Grgur Vel. izričito kaže: »Anđeoske sile, koje su u božanskoj ljubavi ostale čvrste, primile su to u dan naplate, da u promatranju Stvoritelja ostanu bez konca sreće, te će u ovom, u čemu su postavljene, stajati u vječnoj stalnosti« (Moral. 1. 28, c. 39). Unutarnji pak razlog, da anđeli ne mogu izgubiti blaženstva, stoji u tome, što oni neposredno gledaju Boga, koji je izvor svake istine i skup svake dobrote. Stoga je njihovoj volji fizički nemoguće, da ljubi nešto drugo nego Boga te da tako sagriješi.

2. — **Stupanj anđeoske blaženosti bitno ostaje uvijek isti, a može se umnožiti samo nebitno.**

Stupanj blaženosti ovisi o stupnju milosti, a množina milosti od zasluga stečenih za vrijeme kušnje. Budući da se iza određene gra-

---

(196) *Περὶ ἀρχ.* l. 3. c. 1; In Luc. hom. 35.
(197) De Gen. ad litt. l. 11, c. 7.

nice kušnje više ne može zasluživati, slijedi, da se mjera gledanja Boga i po tom blaženosti mjeri prema stupnju stečene milosti. Slijedi dakle, da se ničija blaženost, ni anđela ni ljudi, bitno ne može umnožiti. Stoga kaže božanski Spasitelj: »U kući oca moga mnogi su stanovi« (Iv 14, 2). Na to nadovezuje sv. Toma: »U ovoj kući, t. j. u slavi, koja je Bog, mnogi su stanovi, to jest razna dioništva njegove blaženosti; jer, koji više spoznaje, imat će veće mjesto. Razna dakle dioništva na Božjem znanju i uživanju jesu razni stanovi« (Comment. in h. 1. 70).

No anđeosko veselje može se umnožiti nebitno, akcidentalno.

Anđeli naime mogu na pr. spoznati nova Božja djela, osobito ona, koja Bog izvodi u Crkvi te se nad tim mogu radovati. Isto se tako mogu radovati nad onima, koji su spašeni njihovom brigom. Za potvrdu služi Sv. Pismo. Ef 3, 10: ». . . . da se po Crkvi sad obznani poglavarstvima i vlastima na nebu mnoga različna mudrost Božja«. — Lk 15, 10: »Tako, kažem vam, bit će radost pred anđelima Božjim za jednoga griješnika, koji čini pokoru«.

Sv. Toma, I. q. 62 a. 8; Lercher, II. 458—459; Lepicier, I. 793 sl.; Lahousse, De angelis, 733 sl.; Tanquerey, De Deo creante, 492; H. Mazzella, II. 304.

II. ODSJEK: O DOBRIM ANĐELIMA

Do sada smo govorili o anđelima uopće i o njihovoj diobi na dobre, i zle, koja je nastala u času njihova iskušenja. Treba stoga sada da nešto kažemo posebice najprije o dobrim, a onda o zlim anđelima. Sve što je vlastito dobrim anđelima, može se svesti na ovo troje: na blaženost, koju uživaju, na službe, koje vrše, i na štovanje, koje im pripada.

O sreći i blaženosti dobrih anđela već smo spomenuli nešto govoreći o iskušenju anđela. Posebice o toj blaženosti govori se u bogoslovlju kod raspravljanja o blaženosti uopće ili o nebu. Ovdje ćemo stoga govoriti samo o službama i štovanju dobrih anđela.

POGLAVLJE I.: O SLUŽBAMA DOBRIH ANĐELA

Služba ili dužnost svetih anđela može se promatrati u odnosu prema Bogu, prema Kristu otkupitelju, u odnosu prema dobrim i zlim anđelima te konačno prema ljudima.

1. — **Dužnosti prema Bogu.**

Dužnost svetih anđela jest Bogu se klanjati, hvaliti ga, blagosiljati i najspremnije mu služiti. Tako u Ps 96, 7 čitamo: »Klanjajte mu se svi anđeli njegovi« — Kod Dan 3, 58: »Blagosiljajte anđeli Gospodnji Gospoda, hvalite ga i uzvisujte ga u vijeke«. — U Ps 102, 20: »Blagosiljajte Gospodina svi anđeli njegovi, moćni silom, izvršujte njegovu zapovijed pokoravajući se glasu njegovih riječi«. — U Otkr 7, 11 sl.: »I svi anđeli stajahu oko prijestolja i padoše na lice pred prijestoljem, i pokloniše se Bogu govoreći: Amen, blagoslov i slava i mudrost i hvala i čast i sila i jakost Bogu našemu u vijeke vjekova. Amen«.

2. — **Dužnost prema Kristu, Bogu-čovjeku.**

Premda je ljudska narav, koju je uzela Riječ, mnogo niža od naravi anđeoske, ipak moraju anđeli služiti i klanjati se utjelovljenoj Riječi, ne samo u koliko je ona Bog, nego i u koliko je čovjek. Potrebno je naime, »da se u ime Isusovo pokloni svako koljeno onih, koji su na nebu i na zemlji i pod zemljom« (Fil 2, 10). — I stoga »opet kad uvodi prvorođenoga u svijet, govori: »I neka mu se poklone svi anđeli Božji« (Hebr 1, 6). — Kod rođenja Isusova »najedanput postade s anđelom mnoštvo nebeske vojske hvaleći i govoreći: »Slava Bogu na visini, i na zemlji mir ljudima dobre volje« (Lk 2, 13, 14). — U pustinji iza posta od 40 dana svladao je Gospodin đavolske napasti i »tada ga ostavi đavao, i gle, anđeli pristupiše te su mu služili«. (Mt 4, 11). — Anđeli su također vršili službu kod Gospodnjeg uskrsnuća i uzašašća. — Konačno sv. Ivan govori: »I vidio sam i čuo sam glas anđela mnogih oko prijestolja i životinja i starješina, i broj njihov bijaše mirijade mirijada i tisuće tisuća govoreći glasom velikim: Dostojno je janje, koje je zaklano, da primi silu i bogatstvo i mudrost i jakost i čast i slavu i blagoslov« (Otkr 5, 11 sl.).

3. — **Dužnosti prema drugim dobrim anđelima.**

Viši anđeli, kao što smo vidjeli, rasvjetljuju niže. Stoga David gleda unaprijed Krista, kako uzlazi na nebo, dok se anđeli zapitkuju: »Tko je

taj Kralj slave? Njima odgovaraju drugi anđeli rasvjetljujući ih: ‚Gospodin snažni i moćni, Gospodin moćan u boju'« (Ps 23, 7 sl.). — A sv. Ivan kaže: »I vidjeh drugoga anđela, gdje uzlazi od istoka sunčanoga — On povika glasom velikim na četiri anđela, kojima bijaše dano, da naškode zemlji i moru govoreći: Ne škodite ni zemlji ni moru . . .« (Otkr 7, 2 sl.).

4. — **O odnosu prema zlim anđelima.**

Dobri anđeli imadu vlast nad zlima.

a) Ova istina spada u okvir kat. vjerovanja. Stoga je dobro i sveto djelo, da vjernici zazivlju dobre anđele, da ih zaštićuju od navala neprijateljskih. Tako na pr. Crkva moleći Boga, da sve zasjede neprijatelja od naših domova otkloni, ujedno uvodi svete anđele kao izvršitelje ovog čuvanja: »Anđeli tvoji sveti neka stanuju u njoj, koji nas neka čuvaju u miru« (Orat. u Compl.). U Sv. Pismu pak čitamo: »Anđelima svojima zapovjedio je za tebe, da te čuvaju na svim putovima tvojima« (Ps 90, 11, 13).
Može se navesti i ovaj razlog: Ako već dobri i sveti ljudi imadu vlast nad đavolima, još će je prije i više imati sveti anđeli, koji su savršeniji od ljudi. Da pak sveti ljudi imadu vlast nad đavolima, daje nam potvrdu Sv. Pismo. Učenici Gospodinovi vraćali su se s propovijedanja veseli govoreći: »Gospodine, i đavli nam se pokoravaju u ime tvoje« (Lk 10, 17). A Gospodin im reče: »Evo vam dadoh vlast, da gazite zmije i štipavce i svaku neprijateljsku silu, i ništa vam ne će nauditi . . . Ali se ne radujte tome, što vam se pokoravaju dusi, nego se radujte, što su imena vaša zabilježena na nebesima« (Lk 10, 19, 20).
b) Anđelima se pokoravaju svi đavli. Dakako razlog, zašto anđeli nižih redova zapovijedaju đavlima ne samo nižih nego i viših redova, nije njihova narav, nego pozitivna odredba Božje pravde.

c) Istine, da dobri anđeli imadu vlast nad zlima, ne opovrgava činjenica, da na svijetu imade mnogo zala, koja počinjaju vragovi. Dobri naime anđeli izvršitelji su odredaba providnosti. No kao što je Bog premudro dopustio, da na svijetu nastaju neka zla bilo preko vragova bilo preko ljudi, da odatle izvede dobro, tako ni dobri anđeli ne zauzdavaju posve zlih anđela od zlih čina zato, da ne bi tako zapriječili mnoga dobra, što iza zla slijede. I ako stoga imade na svijetu puno zla, koja počinja vrag, ipak su đavoli podvrgnuti vlasti i upravljanju dobrih anđela. Razlog dakle, da dobri anđeli ne priječe uvijek

zle u njihovu djelovanju, ne smije se tražiti u njihovom nemaru, nego u odredbama Božje providnosti, čiji su oni najvjerniji izvršitelji. Navevši ovo treba sada da natanje objasnimo:

5. — **Odnos dobrih anđela prema ljudima.**

O moći dobrih anđela nad ljudima govorili smo raspravljajući o anđelima uopće. Ovdje ćemo govoriti o njihovim posebnim djelovanjima s obzirom na ljude.
S obzirom na taj posebni odnos mogu nastati ova pitanja: Da li anđeli bivaju šiljani k ljudima? Ako da, koji su to anđeli? Zatim, kojim se ljudima daju anđeli čuvari, kad njihovo čuvanje započinje, a kada završuje, te konačno, koji su učinci ovog čuvanja? Na sva ta pitanja odgovorit ćemo redom.

§ 57. SVETI ANĐELI BIVAJU ŠILJANI, DA ČUVAJU LJUDE

1. — **Objašnjenje pojmova:** Šiljanje anđela uključuje u sebi dvoje: ponajprije izlaženje anđela od Boga kao od onoga, koji ih šalje, a zatim novi način njihova bivstvovanja na ovom svijetu.

2. — **Protivnici su racionalisti.** Među drugima kat. nauku o anđelu čuvaru napao je osobito Kant.

3. — **Katolička nauka.**

Članak je vjere, da Bog šalje neke dobre anđele, da čuvaju ljude. Crkva ga predlaže na vjerovanje svakidašnjim, općim propovijedanjem. Tako svi katekizmi govore o opstojnosti anđela čuvara. Vjera Crkve očituje se i u liturgiji. Već od 16. st. slavi Crkva svetkovinu anđela čuvara. Na čast anđela čuvara dižu se crkve i žrtvenici. — Redovno dakle crkveno učiteljstvo uči bez ikakve sumnje, da se dobri anđeli šalju k ljudima, da ih čuvaju.

Dokazi:

1. — **Sv. Pismo.**

Da sveti anđeli bivaju šiljani za čuvanje ljudi, svjedoči Ps 90, 11: »Anđelima je svojima zapovjedio za tebe, da te čuvaju na svim putovima tvojima«. Iz govorne veze posve je očito, da se pod onim, za kojeg Pismo govori: »zapovjedio je za tebe«, imade razumijevati svaki čovjek, koji s pouzdanjem zaziva Boga.

Sudjelovanje anđela u općem djelu spasenja naglasuje sv. Pavao: »Nisu li svi službeni duhovi, koji su poslani na službu onima, koji će baštiniti spasenje« (Hebr 1, 14). Zatim sv. Luka: »— Posla Bog anđela Gabrijela u grad galilejski po imenu Nazaret, k djevici zaručenoj za muža po imenu Josipa . . .« (Lk 26 sl.).

Izraelcima je dan zakon posredstvom anđela. Kaže naime sv. Stjepan Židovima: »Vi, koji ste primili zakon zapovijeđu anđela, ali niste držali« (Dj 7, 53). — U St. Z. je patriarha Jakob oslobođen od mnogih nevolja po anđelima (198). U pustinji imali su Židovi anđela za zaštitnika i vođu (199). Anđeo čuva Tobiju na putu, Danijela u lavskoj jami. — U N. Z. anđeo rješava sumnju Josipu, opominje ga, da bježi u Egipat (200).

2. — **Predaja.**

U ovoj nauci predaja je jednodušna i neprekinuta. Iz činjenice, da anđeli čuvaju ljude, oci zaključuju na čovječju čast i dostojanstvo. Oci nikad ne raspravljaju o činjenici, da su nam anđeli poslani kao čuvari, nego o tome, koji se anđeli šalju i u čemu oni posebice čovjeka pomažu.

Navest ćemo samo neke: Po Euzebiju Cezar. anđeo čuvar jest skrbnik i zaštitnik ljudi (201). — Sv. Hilarije kaže, da je anđeo posrednik, koji stoji uz molitve vjernika te ih prikazuje Bogu po Kristu Spasitelju našem (202) — Po sv. Baziliju anđeo je »mironosni pomoćnik, pratilac na putu« (203). — Po Grguru Naz. anđeo je »pratilac puta, koji traži od Krista, da nas štiti od svake pogibli dana i noći te nas dovede zdrave i žive« (204). — Po Grguru Niškom on je »štit, koji nas zaštićuje« (205). — Po Simonu Metafraste anđeo čuvar je »zid, koji je naokolo sa svake strane povučen, odbijajući bilo od kuda navale neprijatelja« (206). — Po Ćirilu Aleks. anđeo je »učitelj, koji nas uči poklonstvo dužno

(198) Gen 48, 16.
(199) 2 Moj 23, 20.
(200) Mt 1, 20.
(201) Demost. evang. 4, 6; MG. 22, 268.
(202) In Mt 18, 5; ML. 9, 1020.
(203) Epist. 11; MG. 32, 273.
(204) Carm. l. 1, s. 2; Poem. dogm. 36; MG. 37, 519.
(205) In Cant. hom. 7; MG. 44, 933.
(206) Serm. 7, 2; MG. 32, 1197.

Bogu« (207). — Konačno prema sv. Augustinu anđeli neprestano bdiju nad nama (208). Oni prinose Bogu naše molitve i prošnje (209). Njih šalje Bog, da nam pomognu (210). Oni napokon imadu dužnost, da našu dušu vrate Bogu, koji ju je stvorio: »I po Spasiteljevoj odluci — dužnost je anđela, da dušu povrati pred lice Gospodnje« (Collat. cum Max. n. 9; ML. 42, 727).

3. — **Iz razuma.**

Razum nalazi razloge prikladnosti za nauku o anđelu čuvaru.

a) Božja naime providnost traži, da se u upravljanju sa stvorenjima čuva red naravi. Red pak, koji je usađen u prirodu, jest u tome, da stvari, koje su po naravi niže, stoje pod višima i od njih bivaju upravljane. Radi toga, kao što su najviša stvorenja neposredno pod samim Bogom, koji ih ravna, tako su niža stvorenja pod višima i bivaju od njih vođena. Božja dakle providnost traži, da nerazumna stvorenja kao niža budu podvrgnuta upravljanju razumnih stvorova, a među samim razumnim stvorenjima, da ljudi budu upravljani po anđelima.

Dakako Bog ravna niže po višima ne zato, što bi u njemu nedostajalo sile i moći, nego zbog obilja svoje dobrote, da se čast biti uzrok saopći i stvorovima.

b) Ljudi su određeni, da s anđelima sačinjavaju jedno nebesko društvo. Prikladno je stoga, da oni, koji su već na cilju (in termino) pomažu one, koji su još na putu k tome cilju.

c) Krist Gospodin, kao što je dopustio, da ga kuša đavao, tako se također poslužio poslugom anđela: »I bio je u pustinji . . . sa zvijerima, i anđeli su mu služili« (Mrk 1, 13). Kad je podnosio gorke muke, krijepio ga je anđeo s neba. — Budući da učenik nije nad učiteljem, prikladno je, da i učenik bude jačan po anđelu, kad upadne u razne napasti i kušnje. — Anđeli ljube nebeskog kralja, koji je za ljude konačno podnio i smrt na križu. Stoga su oni najspremniji, da s njim sarađuju kod spasenja Adamove djece.

(207) C. Julian, 4; MG. 76, 689.
(208) In Ps 62, 6; ML. 36, 751.
(209) In Ps 78, 1; ML. 36, 1009.
(210) De civit. Dei 9, 23; ML. 41, 276.

Dakako ne smije se misliti, da anđeli, koji bivaju šiljani na svijet, da pomognu ljudima, nemaju blaženog gledanja, dok vrše svoje poslanje. Anđeli naime, kaže Spasitelj »uvijek gledaju lice Oca moga, koji je na nebesima« (Mt 18, 10).

Napomene:

I. **Anđeli bivaju šiljani ne samo za čuvanje ljudi, nego i zato, da izvrše druge službe, koje hoće Bog.**

Ta je nauka članak vjere, jer je izričito sadržana u Sv. Pismu: Tako se u St. Z. kaže, da su dva anđela, poslana od Boga, kazala Lotu: »Razvalit ćemo ovo mjesto, budući da je vika njihova osililа pred Gospodom, koji nas je poslao, da ih zatremo« (Gen 19, 13).

U N. Z. opet čita se, da će na dan suda: »Sin čovječji poslati anđele svoje« (Mt 13, 14). I opet: »Poslan je anđeo Gabrijel od Boga u grad Galilejski, koji se zvao Nazaret« (Lk 1, 26) da navijesti utjelovljenje Božjeg Sina.

II. **Koji anđeli bivaju šiljani?**

Trostruko je bogoslovsko mišljenje:

1. — Općenito je bilo mišljenje kod sviju otaca, da bivaju šiljani anđeli sviju redova.

Tako na pr. sv. Didim govoreći o apostolu Pavlu (Hebr. 1, 14) piše: »I govoreći o svim nevidljivim stvorenjima kaže, da su to dusi upravitelji . . . I ako naime nijesu pojedinačno poslana sva nevidljiva stvorenja, ipak, jer su poslana druga istog roda i časti, poslana su na neki način zbog mogućnosti poslanja i (ona) sama« (De Spir. S. 13; MG. 39, 1045). — Sv. Jeronim piše Damasu: »Neki između Grka, vrlo poučen u Sv. Pismu, dokazivao je, da su serafi neke sile na nebu, koje stojeći pred prijestoljem Božjim hvale ga i bivaju šiljani na razne službe, a najviše k onima, kojima treba čišćenje te su zbog prijašnjih grijeha jednim dijelom zaslužili, da se molitvama očiste« (Epist. 18, 9; ML. 22, 367). Ovo mišljenje spomenutog Grka usvaja i sv. Jeronim (211). — Sv. Bernardo tvrdi, da je Isaija vidio kerube, gdje stoje, a ne sjede. Razlog je u tome, jer su svi oni službeni dusi, koji bivaju šiljani na pomoć ljudima (212).

(211) In Is. 3, 6, 6; ML. 24, 96.
(212) Serm. de S. Benedicto; ML. 183, 381.

Zastupnici ovog mišljenja navode ove dokaze iz Sv. Pisma:

Neki naime anđeli, za koje se posebice kaže, da su uz Božji prijesto, poslani su, da kod ljudi izvrše razne službe. Tako je na pr. poslan Rafael, za kojeg se kaže, da je jedan između sedmorice, koji stoje pred Bogom (213). Gabrijel, koji je poslan Zahariji u hram, kaže: »Ja sam Gabrijel, koji stojim pred Bogom, i poslan sam, da govorim s tobom« (Lk 1, 19). Gabrijel je isto tako stao pred Danijela i objavio mu buduće stvari (214). Za Mihaela pak, jednog od prvih knezova (principes) ili velikog kneza, Danijel kaže, da je došao, da donese pomoć (Dan 10, 13). O serafima pak, koji su među svim anđelima najviši, čitamo: »I doleti k meni jedan od serafa: i u ruci njegovoj kamičak, koji je kliještima odnio s oltara« (Is 6, 6). Mojsije pripovijeda, da je kerub bio postavljen pred rajska vrata, od kada su praroditelji bili izagnani iz njega« (Gen 3, 24).

To konačno potvrđuje apostol Pavao govoreći: »Nisu li svi službeni duhovi, koji su poslani na službu onima, koji će baštiniti spasenje« (Hebr. 1. 14).

»To se — kaže sv. Bernardo — ne smije nikome činiti nevjerojatnim, kad je sam Stvoritelj i Kralj anđela došao, ne da bude posluživan, nego da služi i dušu svoju dade za mnoge« (In fest. S. Mich. serm. 1 n. 2; ML. 183, 448). Stoga Gerson († 1429) smatra, da je krivovjerno reći, da svi anđeli nijesu poslužni dusi, dani na službu za ljude, koji će postići baštinu spasenja« (Isp. Janssens, Suma theol. t. 6 pg. 981).

2. — Drugo mišljenje drže neki skolastici kao Skot (215) i Molina (216) dopuštajući, da se šalju anđeli sviju redova no tako, da se viši šalju za izvršenje odličnijih, a niži za izvršenje manje odličnih službi.

Ovo se mišljenje ne razlikuje mnogo od prvog, jer zastupnici prvog mišljenja ne poriču, nego baš pretpostavljaju, da viši anđeli bivaju šiljani za izvršenje viših zadaća.

(213) Tob 12, 15.
(214) Dan 8, 17.
(215) In 2 dist. 10 q. unic.
(216) In 1 q. 112 d. unic.

3. — Treće mišljenje drži, da se anđeli, koji su uz prijesto (assistentes), i oni, koji poslužuju (ministrantes), tako razlikuju, da oni, koji su uz prijestolje, nikako ne bivaju šiljani izvan neba. To je mišljenje zastupao Ps.-Dionizije. On naime izloživši značenje anđeoskog imena i službe, pita: »zašto se svi nebeski duhovi zovu imenom anđela, kad je to vlastito duhovima posljednjeg reda, budući da su oni po službi određeni za ljude, da im saopće Božju volju, a za više se one duhove kaže, da stoje uz Boga prema onome: »Tisuću tisuća služahu mu...« (Dan 7, 10) (217). Zatim nastavlja: »U tom opisivanju riječju: Oni, koji su uz prijesto (assistentes), čini se, da su označeni oni, koji ne idu van; a poslužni (ministrantes) oni, koji izlazeći napolje, nijesu uvijek prisutni (non semper assistunt)« (De coel. hier. t. 2, s. 261).

Prema ovom dakle mišljenju anđeli se dijele na prijestolnike (assistentes) i poslužnike (ministrantes). Prijestolnici su serafi, kerubi i prijestolja. Ostalih šest redova su poslužnici. Među poslužnicima jedni su, koji određuju (disponentes), a drugi, koji izvršuju (exsequentes). Određuju gospodstva (dominationes) a ostali izvršuju (Isp. I. q. 112 a. 3 sl.).

Za razumijevanje treba još spomenuti i ovo: Anđeosko je šiljanje dvostruko: unutarnje i vanjsko. Unutarnje je, u koliko jedan anđeo rasvijetljuje drugog. U tom smislu bivaju šiljani svi anđeli. Vanjsko šiljanje stoji u izvršivanju neke službe kod ljudi. Ovako bivaju šiljani samo anđeli, arkanđeli, poglavarstva, vlasti, sile, a ne gospodstva, a još manje prijestolja, kerubi i serafi.

Zbog ugleda Ps.-Dionizija prihvatio je ovo mišljenje i sv. Toma. Dokazuje ga ovako: »To imade red božanske providnosti ne samo kod anđela nego i u čitavome svemiru, da niža bića budu upravljana po višima. — Stoga Gregorije kaže (hom. 34 in Evang. ante med.), da se oni, koji najviše stvari javljaju, zovu arkanđeli... te zato treba naprosto reći s Dionizijem (cap. 13 cael. hier.), da se viši anđeli nikad ne šalju na vanjsku službu« (I. q. 112 a. 2). Skolastici upirući se na ugled sv. Tome i Ps.-Dionizija učinili su ovo mišljenje općenitijim Tako sv. Bonaventura, Bannez, Suarez i mnogi drugi.

(217) De coel. hier.

4. — Kako skolastici rješavaju teškoće protiv njihova mišljenja, da ne bivaju šiljani svi anđeli?

Protiv mišljenja većine skolastika, da oni anđeli, koji su uz Božji prijesto (assistentes), ne bivaju šiljani, iznosi se više teškoća. Iznijet ćemo neke. Ujedno ćemo donijeti i skolastička rješenja:

a) Među anđeoskim redovima najviši je red serafa, a jedan od serafa poslan je, da očisti usne proroka (Dan 7, 10). Ako dakle biva šiljan seraf, još će prije biti šiljani niži redovi.

Na tu poteškoću odgovaraju ovako: Onaj anđeo, koji je poslan, da očisti usne prorokove, kaže sv. Toma, bio je jedan od nižih anđela, no nazvan je serafom ne u istom značenju (jednoznačno) kao i članovi najvišeg reda serafa, nego je tako nazvan po službi, koju je imao ovršiti. On je naime zapaljivač, incensor, seraf zato, jer je imao zapaliti usne prorokove. — Drugi odgovor, koji se isto oslanja na sv. Tomu, stvar tumači ovako: Viši anđeli saopćuju ljudima vlastita dobra, po kojima imadu svoja imena, posredstvom nižih anđela. Stoga se kaže, da je jedan seraf vatrom očistio usta proroka, ne za to, što bi on to sam neposredno učinio, nego zato, jer je on to učinio preko nižeg anđela, koji je njegovom snagom radio. Slično kao kad se na pr. za papu kaže, da je nekoga odriješio zato, jer je drugome, nižemu od sebe dao vlast, da odriješi.

b) Druga je osobita teškoća iz onoga, što čitamo o sv. Mihaelu. Njega naime Sv. Pismo i predaja predočuju katkad kao najvišeg među svim anđelima ili prvaka nebeske vojske. Tako se kod Dan 10, 13 Mihael zove: »jedan od prvih knezova — unus de primis principibus«. U Sv. Pismu pak jedan — unus često se stavlja mjesto primus — prvi. Isto tako u Otkr 12, 7 čitamo: »I posta rat na nebu. Mihael i anđeli njegovi da ratuju sa zmajem«. Katkad opet prikazuje Sv. Pismo Mihaela zaštitnikom kršćanskog naroda, da ga privede k spasenju, kao što je nekoć bio na čelu izraelskog naroda, da ga izvede iz Egipta. No onaj, koji privodi narod k spasenju, biva k narodu šiljan. Slijedilo bi dakle, da i najviši anđeli bivaju šiljani. Što se potvrđuje i time, što je Crkva uvela svetkovinu sv. Mihaela i podiže mu u čast oltare i slike, iz kojeg se štovanja vidi, da smatra, da onaj nebeski prvoborac biva šiljan na zemlju u pomoć Crkvi i dušama.

Da odbiju ovaj prigovor i dokažu, da anđeli najvišeg zbora ne bivaju šiljani, postavljaju skolastici pitanje: tko je sv. Mihael, te na nj odgovaraju ovako:

α) Vjerojatnije treba držati sa Sylvijem (218), da ime Mihael pripada mnogim anđelima prema različitim djelima, prema kojima se uzima ovo ime, budući da se anđeoska imena daju prema njihovoj službi, dužnostima i djelovanju. Drugim riječima može se reći, da se više anđela naziva imenom Mihael zato, što često izvršuju slične službe i djelovanja kao Mihael. Oni se naime bore za čast Božju, a to baš prema židovskom korijenu znači riječ Mihael — Quis ut Deus — tko je kao Bog? Možemo dakle uzeti, da je imenom Mihael označen i onaj anđeo, koji se na početku kao vođa dobrih anđela borio protiv Lucifera, a ujedno i onaj anđeo, koji dnevno vodi rat protiv sotone za spasenje ljudi (219).

(218) Comment. in 1. quaest. 112, a. 2.

(219) To je mišjenje Sylvije uzeo iz l. 2, Dist. X. Magistri sententiarum (P. L.). prema kojemu Mihael, Gabrijel i Rafael ne označuju pojedinačno i određeno

Stoga onaj prvi anđeo, koji je vodio borbu protiv otpalih anđela, jest najviši među svim nebeskim duhovima. No jer je najviši, on niti biva šiljan k ljudima niti je čuvar sinagoge i Crkve. Onaj pak anđeo, koji dnevno vodi borbu protiv đavla za spasenje ljudi, jest najviši od sviju anđela, koji se bore za Crkvu, te često biva šiljan na zemlju, da brani Kristovu Crkvu, kao što je nekoć branio sinagogu protiv sotone i njegovih pristalica.

β) Što se tiče svetkovine sv. Mihaela može se reći, da Crkva pod jednim imenom štuje i onog, koji kao prvi među svima uvijek stoji uz prijestolje (semper assistit), i onoga, koji bilo sam bilo preko podložnih anđela vodi brigu za Crkvu.

Što pak čitamo, da se je sv. Mihael prikazao na brdu Gargano, i zaželio, da ondje bude štovan, možemo tako shvatiti, da onaj, koji se neposredno javio i govorio, nije bio onaj anđeo, koji je prvi u redu serafa, nego drugi, koji se pod imenom Mihael objavio i govorio, kao što se često čita, da su se anđeli objavili u Božjoj osobi. Stoga Crkva zajedno pod jedinim imenom Mihaela štuje i prvog, najvišeg anđela i drugog, nižeg anđela, preko kojeg dolaze ljudima premnoga dobročinstva.

c) Treća je teškoća u tome, što je prema Sv. Pismu kerub postavljen, da čuva vrata raja. Dakle i kerubi bivaju šiljani.

Na to odgovaraju, da se anđeo, koji je bio postavljen, da čuva vrata raja, zove kerub ili zato, što je bio pun znanja, pak se u tom smislu nazivlju katkad svi anđeli kerubi; ili zato što se pojavio u onom obličju, u kojem su predočeni kerubi kovčega zavjetnog, ili zato, jer je bio poslužnik keruba, u kojih je ime čuvao raj.

Bilješka: Kojemu redu pripada drugi Mihael?

Ustvrdivši skolastici, da ime Mihael označuje dva anđela, postavili su pitanje, kojem redu pripada drugi Mihael. Vjerojatnije je, odgovaraju, da pripada redu poglavarstva (ordo principatuum). Kao razloge navode ovo:

U Sv. Pismu naziva se sv. Mihael »jedan od prvih knezova — princeps magnus« (Dan 12, 1). Prvim pak među arkanđelima opravdano smatra se Gabrijel, kojem je bilo povjereno navještenje utjelovljenja, prema riječima sv. Tome: »Dosta je vjerojatno, da je (Gabrijel) najviši u redu arhanđela. No Mihael je viši od Gabrijela. Prema Danielu naime čovjek jedan, koji je prema sv. Jeronimu Mihael, rekao je Gabrijelu: »Gabrijele, učini, da spozna ovo viđenje« (Dan 8, 10). No samo viši anđeo zapovijeda nižem, a ne obratno. Mihael je dakle veći od Gabrijela i stoga pripada višem redu, naime redu poglavarstva.

biće, nego su to imena, kojima se nazivlju razni anđeli prema naravi ili svojstvu onih stvari, koje imadu izvršiti ili objaviti. Spominjemo ovdje uzgredice, da se u kanonskim knjigama osim ona tri ne spominje nijedno anđeosko ime. U 4. knjizi Ezdrinoj (apokrif) spominju se Jeremiel (4, 36) i Uriel (5, 20) No papa Zaharija na rimskom koncilu (745) i koncil u Aachenu (789), zabacili su sva osim onih prije spomenutih imena. Time su dakako zabačena i ona imena koja, kako ćemo kasnije vidjeti, spominju neke pokrajinske tradicije.

Protiv tvrdnje, da drugi Mihael pripada redu poglavarstva, postoji teškoća u tome, što se Mihael u Sv. Pismu naziva arkanđeo: »A Mihael, arkanđeo, kad se borio za Mojsijevo tijelo, prepirući se s đavlom...« (Jud 1). Na to odgovaraju, da se ime arkanđeo ovdje uzima općenito za ono, što znači po značenju imena, t. j. za poglavicu (kneza) anđela (princeps angelorum). Poglavarstva (principatus) pak također, još više nego arkanđeli, stoje na čelu anđela s obzirom na izvršivanje božanskih zapovijedi.

Ovamo spada, što piše sv. Toma: »Čuvanje čovječjeg spasenja spada na red poglavarstva ili možda na arkanđele, koji se nazivlju poglavice (principes) anđela. Stoga se i za Mihaela, koga nazivljemo arkanđeo, kaže, da je jedan od poglavarstva kod Dan 10« (Q. 113, a. 3).

Izrazitije to kaže riječima: »Mihael se stavlja u red poglavarstva (220), za Gabrijela se kaže, da je iz reda arkanđela, a Rafael se može staviti u red anđela po onomu, što je oko pojedinih osoba učinio«.

Stoga, kolikogod se puta Mihael u službi Crkve naziva arkanđeo, to treba uzeti općenito, t. j. ili za onoga prvaka ili poglavicu (princeps) anđela, koji izvršuje Božje zapovijedi, a koji ipak pripada na red poglavarstva, ili za onog najvišeg među svim anđelima, koji ne služe u vremenskim stvarima nego su uz prijesto Božji.

III. Uz Božje prijestolje ne stoje u strogom smislu (non assistunt) svi anđeli nego samo viši, koji spadaju na prvu hierarhiju, t. j. oni, koji ne bivaju šiljani.

To je, kao što smo već spomenuli, mišljenje sv. Tome i većine skolastika.

Riječ assistere ima šire i uže značenje.

1. — U širem značenju assistere throno Dei, stajati pred prijestoljem Božjim ili stajati pred Bogom znači isto, što i gledati Božju bit. Na taj način svi anđeli stoje pred Bogom, jer svi uvijek, pa i onda, kad su šiljani zbog našeg spasenja, gledaju lice Očevo. Zato i anđeo Rafael unatoč toga, što je bio poslan na službu Tobiji, kaže: »Ja sam anđeo Rafael, jedan od sedmorice, što stojimo pred Gospodom« (Tob 12, 15). Tome je slično ono, što čitamo kod Lk 1, 19: »Ja sam Gabrijel, što stojim pred Bogom, i poslan sam, da govorim s tobom«.

2. — U užem, vlastitom značenju, assistere, stajati pred Bogom ili pred prijestoljem Božjim znači, da je anđeo tako prisutan Bogu, da od njega neposredno prima rasvjetljenje.

(220) Dan 10.

Formalna naime razlika između assistere i administrare = stajati pred Bogom i služiti uzima se analogno prema onomu, što se zbiva na dvoru svjetskih vladara. Tu naime među onima, koji poglavara poslužuju, vidimo, da su jedni uvijek uz njega i njegove zapovijedi neposredno slušaju. Drugi su opet takvi, da kraljevske zapovijedi dolaze do njih preko onih, koji stoje uz njega (assistentes). To su na pr. oni, koji su na čelu pojedinih gradova. Assistentes, oni, koji stoje pred Bogom, u strogom dakle smislu jesu oni, koji neposredno primaju objavu i spoznaju tajna Božjih. Dokaz je iznio Ps.-Dionizije. Obrazložio ga je sv. Grgur V. ovako: »Pred Bogom stoje (assistunt) one vlasti, koje ne izlaze, da štogod jave ljudima« (Moral. 17, 9). Razlog je taj, što stajati pred Bogom u strogom smislu (assistere sensu proprio) znači neposredno biti od Boga prosvijetljen i tajne Božjih otajstva shvaćati u samoj jasnoći Božje biti. No to ne pripada svima, nego samo višima, koji su iz prve hierarhije. Stoga samo ovi u strogom smislu stoje pred Bogom (assistunt). Dakako njih je bezbroj prema riječima: »Tisuće puta tisuću služile su mu i deset tisuća puta stotinu tisuće stajale su pred njim« (Dan 7. 10).

Opaske:

1. Premda svi anđeli prve hierarhije stoje pred Bogom u strogom smislu (assistunt) gledajući neke stvari neposredno u svjetlosti Božje biti, nije time ipak isključeno rasvijetljivanje nižih anđela od viših u ovoj hierarhiji. Viši naime anđeli prve hierarhije zamjećuju više predmeta nego niži, kao što i među onima, koji su uz kralja, jedan znade više tajna nego drugi.

2. Ni za koje druge anđele osim za spomenute ne može se reći u strogom smislu, da stoje pred Bogom.

3. Dakako, da se to još manje može reći za vragove, premda se sotona, i ako je izgubio blaženstvo, katkada zbog naravi, koju nije izgubio, ubraja među one, koji su pred Bogom. »Kad su došli sinovi Božji, da stoje pred Gospodinom, bio je među njima također sotona« (Job 1, 6).

IV. Među anđelima druge hierarhije ne bivaju svi šiljani.

Prema sv. Tomi naime od šiljanja se izuzimlju i gospodstva (dominationes). No oni se ipak ubrajaju među anđele poslužitelje (angeli ministrantes). No ne u tom smislu, kao da izvršuju službu, nego tako, da razređuju i nalažu, što drugi treba da učine.

Za shvaćanje ovog treba navesti slijedeće:

U nekoj službi treba razlikovati dvoje: raspored i zapovijed o onomu, što treba izvršiti te samo izvršivanje raspoređaja.

Anđeoske vlastitosti očituju se iz njihovih imena. Stoga se za vanjsko posluživanje šalju oni, iz čijih se imena dade zaključiti neko izvršivanje. No neko izvršivanje povezano je samo uz imena nižih redova. Anđeli i arhanđeli naime imadu ime od ἄγγελος = glasnik. Sile (virtutes) i vlasti (potestates) nazivlju se obzirom na neko djelovanje. Na prvog, vođu ili početnika, glavnog (princeps), od kojeg imena dolazi prvenstvo, načelništvo, zapovjedništvo, poglavarstvo (principatus) spada, da među drugima, koji rade, bude prvi. No u imenu gospodstva (dominationes) nije sadržano neko izvršivanje nego samo raspoređivanje i zapovijed o onom, što treba izvršiti, kao što i graditelji ništa ne rade svojim rukama nego raspoređuju i nalažu, što imadu drugi učiniti. Nadalje biti poslan na vanjsku službu strogo, u vlastitom smislu, pridijeva se anđelu, u koliko po Božjoj zapovijedi radi nešto oko tjelesnog stvorenja, te tako izvršuje božansku službu. Upravo zato anđeli iz reda gospodstva ne bivaju u strogom, pravom smislu šiljani, budući da oni ne izvršuju službu, nego samo raspoređuju i nalažu, što drugi moraju učiniti. Oni se po tom radu ubrajaju među poslužne anđele (angeli ministrantes), premda ne bivaju šiljani.

Billuart, diss. 8, a. 3; Van Noort, 85 sl.; Hugon, I. 742 sl.; Beraza, N. dj. 349—351; H. Mazzella, De Deo creante, n. 449; G. Bareille, Le culte des anges à l'époque des Péres de l'Église (Revue Thomiste, mart 1900); Molina, In I. q. 112 d. unic.; Janssens, Summa theol. VI. 981 sl.; Suarez, De ang. l. 6, c. 10; Lepicier, De angelis II. 130 sl.

§ 58. SVOGA ANĐELA ČUVARA IMADE NE SAMO SVAKI KRŠĆANIN (PRAVEDNIK I GRJEŠNIK) NEGO I SVAKI POGANIN

1. — Objašnjenje.

a) Mi smo u prijašnjem §-u govorili općenito o šiljanju anđela, kojemu je cilj ili čuvanje ljudi ili izvršenje kojeg drugog Božjeg djela (na pr. naviještenje utjelovljenja). U ovom pak i slijedećim §§-ima odgovorit ćemo na pitanje, na koga se sve odnosi čuvanje anđela i kada ono započinje.

b) Anđeosko čuvanje je dvostruko: pojedinačno (particularis) i općenito (generalis, universalis).

Pod pojedinačnim, partikularnim, razumijevamo čuvanje, koje pojedini anđeli vrše nad pojedincima, u koliko su pojedinci.

Općenito (universalis) čuvanje jest čuvanje pojedinca, u koliko je on glava ili dio neke zajednice. Tako se zove i čuvanje jednog anđela po drugom, za koje se čini da također postoji. Općenito se čuvanje zove i ono, koje se odnosi na pojedine zajednice, za koje ćemo također pokazati, da imadu anđele branitelje.

c) Čuvanje je redovito i izvanredno (custodia ordinaria et extra-ordinaria).

Redovno čuvanje jest ono, koje se općenito daje svim ljudima. Izvanredno je ono, kojeg su samo katkada, preko čuda, dionici samo neki ljudi.

Redovno čuvanje sadržava sve učinke, koji se u cilju spasenja odnose na čuvanje duševnih i tjelesnih moći i izvršuje se na nevidljivi način.

Izvanredno čuvanje očituje se preko vidljivih čudesnih učinaka. No kao što nevidljivo čuvanje tako se i ovaj vanjski anđeoski zahvat zbiva samo u cilju svrhunaravnog spasenja. Zato anđeli čine čudesa samo zato, da u cilju vječnog spasenja utvrde vjeru.

2. — **Nauka Crkve:**

a) Nauku, da svaki kršćanin imade svoga anđela čuvara, smatraju bogoslovi gotovo člankom vjere (fidei proximum), jer nju Sv. Pismo dosta jasno uči i izlaže.

Suarez kaže: »Postavljena tvrdnja je katolička. Premda naime nije izražena u Sv. Pismu ili definirana od Crkve, tako je jednodušno u općenitoj crkvi primljena i u Sv. Pismu, kako ga razumijevaju oci, imade tako velik oslon, da se ne može poricati bez velike nerazboritosti i gotovo zablude« (De angel. 6, 17, 8).

b) Tvrdnja, da ne samo kršćani i pravednici nego i svaki poganin i griješnik imade svoga anđela čuvara, jest općenita (communis) nauka među kat. bogoslovima i sv. ocima. Ona pretpostavlja, da čovjek imade anđela čuvara ne zato, jer je kršten, nego zato, jer je čovjek, koji je podvrgnut Božjoj očinskoj providnosti prema riječima sv. Tome: »Čuvanje anđela jest neko izvršivanje Božje providnosti« (I q. 113 a. 2).

I. **Svaki kršćanin imade svoga anđela čuvara.**

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

a) Biblijski oslon nalaze bogoslovi naročito u Kristovim riječima: »Gledajte, da ne prezrete jednoga od ovih malenih, jer vam kažem: Anđeli njihovi gledaju uvijek lice Oca mojega, koji je na nebesima« (Mt 8. 10).

Gospodin konkretno govori o židovskoj djeci, no sve su povlastice sinagoge u povećanoj mjeri prešle na kršćansku crkvu. Odatle slijedi, da još prije (a fortiori) kršćanska djeca imadu svoga anđela čuvara. No ako svaki kršćanin, dok je malen, imade svoga anđela, imat će ga zacijelo i onda, kad postane muž i ostari. Ne postoji naime nikakav razlog, da ga ostavi, jer svi smo mi, dok hodamo na putu spasenja, djeca, te čovjeku u kasnijoj dobi treba još više nebeskog savjetnika, pomoćnika i vođe. Stoga kaže sv. Ivan Zlatousti: »Očito je, da svi sveti imadu anđele« (In Mat. hom. 59 n. 4; MG. 58, 379).

b) Drugi biblijski razlog je ovaj: Petar oslobodivši se iz zatvora »dođe u kuću Marije, majke Ivana, kojemu je bio nadimak Marko, gdje su bili mnogi sabrani te se molili. A kad pokuca on na vrata od dvora, pristupi djevojka po imenu Rode (Ruža), da čuje... I poznavši glas Petrov od radosti ne otvori vrata, nego otrča i javi, da Petar stoji pred vratima. A oni joj rekoše: Ti si luda, ali ona je potvrđivala, da je tako. Tada stadoše govoriti: Anđeo je njegov« (Dj 12, 12—16). Ovo pripovijedanje iznosi na svijetlo vjeru, kojom su kršćani tada držali i vjerovali, da barem svaki pojedini vjernik imade svoga anđela čuvara. To je naročito jasno iz izraza »njegov anđeo« (angelus ejus est).

2. — **Iz tradicije.**

Nauku Sv. Pisma potvrđuju i sv. oci.

Origen: »Svaki od vas, također i oni, koji su najmanji u Crkvi Božjoj, imade dobrog anđela, anđela Gospodnjeg, da vlada, da opominje, da upravlja, da za naše čine, koje treba popraviti i milosrđa, koja treba isprositi, svaki dan gleda lice Oca, koji je na nebesima« (In Num. hom. 20, n. 3; MG. 12, 733). — Sv. Bazilije: »Što pak svaki vjernik imade anđela kao nekog odgojitelja i pastira, koji

upravlja životom, neka nitko ne protuslovi, koji se sjeti riječi Gospodina, koji kaže: »Gledajte, da ne prezrete jednoga od ovih malenih, jer anđeli njihovi uvijek gledaju lice Oca moga, koji je na nebesima (Mt 18, 10)« (Adv. Eunom. 3, 1; MG. 29, 656). — O istoj Gospodinovoj riječi piše i sv. Ivan Zlat.: »Svaki vjernik imade jednog anđela; jer je već i od početka svaki opravdani čovjek imao svoga anđela, kako kaže Jakob (Gn 48, 16): »anđeo, koji me je prehranio i oslobodio od mladosti« (Hom. 3, in Col. n. 4). — Sv. Atanazije iznijevši razna mjesta Sv. Pisma dodaje: »Sa svake se dakle strane učimo, da Bog svemira čuva po anđelima one, koji vjeruju u njega« (In Ps 90, 11; MG. 27, 401).
Primazije († poslije 552): »Općenito pak, kao što učitelji uče, svakom se vjerniku od rođenja, ili radije od časa krštenja, daje od Boga anđeo, da ga čuva, i da mu savjetuje, da čini dobro« (In Hebr. 1, 14; ML. 68, 696).

II. **Ne samo kršćani i pravednici nego i svaki poganin i grješnik imade svoga anđela čuvara.**

To se dokazuje:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

Nema dvojbe, da se izričaji Sv. Pisma o anđelima čuvarima odnose u prvom redu na izabrane i pravednike, no ipak se ne može ni iz Sv. Pisma ni iz tradicije ništa iznijeti, što bi priječilo, da se izjave Sv. Pisma prošire na sve ljude.

2. — **Iz tradicije.**

Sv. Jeronim kliče: »Veliko je dostojanstvo duša, da za svoje čuvanje svaka od rođenja imade određenog anđela« (In Mat. 3, 18, 10; ML. 16, 130; RJ. 13, 87). — Sv. Izidor Španj. (7. st.): »Isto se tako dokazuje, da svi ljudi imadu anđele, jer Gospodin u Evanđelju govori: »Zaista vam kažem, da anđeli njihovi uvijek gledaju lice Oca moga, koji je na nebesima«. Stoga kad je i Petar u Djelima Apostolskim kucao na vrata, rekoše iznutra apostoli: Nije Petar, nego anđeo njegov« (Sent. 1, 10, 21; ML. 83, 557).
Za skolastiku je od početka bilo mjerodavno mišljenje njezina začetnika sv. Anzelma: »Svaka duša, dok biva šiljana u tijelo, povjerava se anđelu« (Elucid. 11, 31). Dublji razlog ove nauke podao je sv. Toma time, što ju je povezao s Božjom providnošću. On je naime postavio tvrdnju: »Anđeosko čuvanje jest neko izvršivanje Božje providnosti s obzirom na ljude« (S. th. I. p. q. 113 a. 2). Svojoj tvrdnji daje ovo obrazloženje: »Dobročinstva, koja se s neba davaju čovjeku zato, što je kršćanin, započinju od časa krštenja, kao što je primanje Euharistije i drugo slično. No ono, za što se Bog brine za čovjeka, u koliko imade razumnu narav, daje mu se od tada, od kada je rađanjem primio takvu narav; a takvo je dobročinstvo čuvanje anđela... Stoga čovjek ima anđela, određenog za svoje čuvanje odmah od rođenja«.

Napomene:

1. — **Svaki pojedinac imade svoga zasebnog anđela čuvara.** T. j. jedan anđeo imade pod zaštitom samog jednog čovjeka.

a) Ova tvrdnja čini se kao posve naravno i razumljivo tumačenje tekstova, koje smo naveli: Mt 18, 10; Dj 12, 12 sl.

b) Navedena mjesta tumači tako i većina otaca: Teodoret († 458) na pr. kaže: »Krist je Gospodin rekao (Mt 18, 10), da se pojedini ljudi nalaze pod upravljanjem pojedinih anđela« (Quaest. in Gen. c. 1. Intern. 3; MG. 80, 81). — Origen tumačeći riječi Dj 12, 12 sl. to ovako dokazuje: »Slično se dakle razumijeva, da je i Pavlov drugi anđeo kao i Petrov; i drugi drugog apostola i redom pojedinih« (In Num. hom. 11 n. 4; MG. 12, 647). — Sv. Bernardo kaže: »Treba da držimo, da se anđeli zovu oni, za koje vjerujemo, da se pojedinci daju pojedinim ljudima« (De consid. 5, 4, n. 8; ML. 182, 792).

U isto dakle vrijeme jedan anđeo imade pod svojom zaštitom samo jednog čovjeka.

2. — **Da li jedan isti anđeo može čuvati više ljudi uzastopce** (successive) **tako, da iza smrti jednog započne čuvati drugog i tako redom?** U odgovoru na postavljeno pitanje bogoslovi nijesu složni. No treba naglasiti, da se u objavi ne nalazi nikakva tvrdnja, iz koje bi se makar samo kao vjerojatnije moglo ustvrditi jedno više nego drugo (221.)

(221) Isp. Suarez, De ang. 6, 17, 11.

3. — **Neki ljudi uz anđela čuvara imadu i drugog anđela.**

Mnogi učitelji i bogoslovi drže, da ljudi, kojima je povjerena briga nad podložnicima, stoje pod zaštitom ne samo osobnog anđela nego i onog, kojemu je povjerena briga i čuvanje neke zajednice. Anđeo naime, koji se brine za zajednicu, za podložnike, čuva i poglavare. Ovu posebnu skrb i čuvanje ne uživaju samo poglavari, nego i podložnici. U koliko je naime čovjek član zajednice, njegovo je djelovanje usmjereno na dobro ili zlo društva. Stoga mora biti pod skrbi onog anđela, koji ravna poglavare ove zajednice. Slično je i među ljudima. Onaj naime, koji je postavljen, da čuva zajednicu, skrbi se i za svakog pojedinca, u koliko je član zajednice. U koliko naime njegovo djelovanje može biti na izgradnju ili sablazan članovima društva.

Osobna dakle služba anđela čuvara (officium personale) odnosi se na brigu i skrb za pojedinca, u koliko je pojedinac, a javna služba (officium publicum) odnosi se na ono društvo, za koje se imade brinuti i to tako, da se najprije brine za poglavara društva, a onda za članove.

Ovo vrijedi za društva, koja imadu vlastitu upravu, kao što su obitelji, gradovi, države, pojedinačne Crkve, a osobito opća Crkva.

4. — **Čuvanje ljudi kao pojedinaca spada na najniži anđeoski red, koji prema sv. Grguru** imade dužnost javljati najmanje stvari. No među službama anđela, koji su najniži, čini se, da je to najmanja služba, pobrinuti se za ono, što spada na spasenje jednog čovjeka. Stoga se i u Ps 90 čuvanje ljudi pridijeva anđelima.

5. — Budući da u svakom redu jesu prvi, srednji i najniži, čini se vjerojatnim, da su za one, koji su određeni za viši stupanj slave, određeni viši anđeli.

6. — Iz rečenog je očito, **da je šiljanje anđela širi pojam nego partikularno, pojedinačno čuvanje,** budući da svi anđeli, koji bivaju šiljani ne vrše partikularno čuvanje nad pojedinim ljudima. Pet naime nižih redova, kao što smo već razložili, bivaju šiljani, a ipak ne vrše svi nego samo najniži partikularno, pojedinačno čuvanje.

7. — Premda pojedini ljudi bivaju čuvani od anđela najnižeg reda, ipak se u nekom širem smislu može reći, da su i viši anđeli određeni za čuvanje pojedinih ljudi. To se naime može reći u toliko, u koliko su niži anđeli dionici darova i dobra viših anđela te se prema njima odnose kao izvršitelji njihove moći. Na taj način najniži anđeli vrše službu viših, pa se na pr. može reći, da najniži anđeli odbijaju i odvraćaju od ljudi vragove, što spada na vlasti (potestates) te da čine čudesa, što spada na sile (virtutes).

Sv. Toma, I. q. 113; Petavius, De angelis, 2, 7—10; Beraza, N. dj. 359—360; Lercher, II. 460—461; Janssens, VI. 970 sl.; Lepicier, De angelis II. 150—172; Suarez, De angel. 6, 17—19; Boyer, De Deo creante et elevante, 522 sl.; H. Mazzella, II. 305 sl.; Diekamp-Hoffmann, II. 74 sl.; Tanquerey, De Deo creante et elevante, 496; Pohle-Gierens, I. 501 sl.

§ 59. ANĐELA ČUVARA IMADU POJEDINI NARODI (DRŽAVE), OPĆENITA CRKVA I CRKVENE POKRAJINE

Objašnjenje:

1. Ovdje se radi o t. zv. općenitom čuvanju (custodia generalis universalis). T. j. o čuvanju, koje se odnosi na zajednice kao takove.
2. Mišljenje, da navedene zajednice imadu svoga anđela čuvara, jest vjerojatno (sententia probabilis).

I. **Anđele čuvare imadu države (narodi).**

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma:**

Biblijsko uporište ovom mišljenju čini Danijelovo viđenje (222), prema kojemu se arkanđeo Mihael kao vođa Židova borio na strani Rafaelovoj za izraelski narod protiv dvaju drugih anđela, koji su označeni kao knezovi Perzijanaca i Grka (223). Od četiri ondje spomenuta anđela tri se izričito navode kao knezovi prvaci (principes) određenih naroda ili država. Na to čuvanje odnose se riječi Gospodnje, koje je dajući zakon svoj, upravio židovskom narodu: »Evo, ja šaljem anđela svoga, da ide pred tobom i da te čuva na putu i da te odvede na mjesto, koje sam ti pripravio. Pazi na nj i poslušaj ga i nemoj da ga prezreš; jer ne će oprostiti, ako sagriješiš i ime je moje u

(222) Dan 10, 12 sl.
(223) U kojem je smislu moguća borba među dobrim anđelima za korist njihovih štićenika tumači sv. Toma (S. th. 1 p. q. 113 a. 8).

njemu. Ali ako ga uzaslušaš i učiniš sve, što kažem, neprijatelj ću biti neprijateljima tvojim i ucvilit ću one, koji ucvile tebe« (2 Moj 23, 20—22). Ove riječi vrlo jasno osvijetljuju svu službu anđela čuvara izraelskog puka. I doista u povijesti ovog naroda često se pojavljuju anđeli, koji se bore protiv njegovih neprijatelja. Tako je na pr. u Egiptu i u pustinji čuvao izraelski narod anđeo, koji se objavio Jozui (Jos 5, 14).

2. — **Iz tradicije.**

Oslanjajući se na Danijelovo viđenje uči sv. Bazilije: »Da pak postoje određeni anđeli, postavljeni na čelo čitavih naroda... čuo je mudri Danijel kod viđenja anđela (Rafaela), koji je njemu kazao: Knez kraljevstva perzijskog opro mi se, i gle, Mihael mi dođe u pomoć...« (Adv. Eunom. 3, 1; RJ. 940). — Da države imadu anđela čuvara, uče nadalje sv. Jeronim: »Četiri su nebeska vjetra, četiri su, držim, anđeoske moći, kojima su povjerena glavna kraljevstva prema onom, što čitamo u 5 Moj: »Kad Svevišnji razdjeljivaše narode, kad rastavljaše sinove Adamove, postavi međe narodima po broju anđela Božjih« (32, 8). (In Dan 1. unic. c. 7, v. 2, sq.; ML. 25, 527). — Teodoret: »Da je na čelu svakog naroda vlastiti anđeo, tvrdi Sv. Pismo« (Isp. In Dan. 10, 10, 13; MG. 81, 4196). — To uče i Klement Aleks. (224), Origen (225), Gregorije Naz. (226), Ćiril Aleks. (227) i sv. Augustin (228).

II. **Anđela čuvara imade općenita Crkva.**

Kat. Crkva došla je na mjesto sinagoge, pak joj stoga pripadaju sve povlastice izabranog naroda. Ona stoga imade i svoga anđela čuvara. Zaštitništvo općenite Crkve povjereno je sv. Mihaelu arkanđelu. Da je tako, dokazuju bogoslovi: a) odatle, što je ovaj anđeo bio zaštitnik sinagoge (Dan 10, 21; Otkr 12, 7; Jud 9) — b) iz raznih objava ovog anđela (Martirolog. 8 Maii.; Baronius, Annal. a. 493 n. 42) — c) iz uvjerenja Crkve, koje se očituje u svetkovini i časoslovu 29. rujna. Sv. Toma o tom kaže: »ona služba (braniti Crkvu) pripada u prvom redu jednom arkanđelu, t. j. Mihaelu, koji je knez Crkve, kao što je bio sinagoge«.

(224) Stromata 6, 17 (MG. 9, 389)
(225) In Gen. hom. 9, n. 3 (MG. 12, 213).
(226) Carmen, l. 1, s. 1, Poem. dogm. 8 (MG. 37, 440).
(227) C. Jul. l. 4 (MG. 76, 677 sl.).
(228) In ps. 88, n. 3 (ML. 37, 1121).

Zato je papa Leo XIII. zapovjedio da svećenici iza sv. mise ovako mole: »Sveti Mihaele, arkanđele, brani nas u boju, od pakosti i zasjeda đavolovih budi zaklon; neka mu zapovijedi Bog, ponizno molimo. I ti, vojvodo vojske nebeske, sotonu i druge duhove zlobne, koji svijetom obilaze na upropašćivanje duša, božanskom krepošću u pakao porini«.
Time je također u vezi, što se on u liturgiji naziva ψυχοπόμπος = koji vodi ili prati duše, constitutus super omnes animas suscipiendas (officium, 3. Antiph. Laud.). Stoga se u prikazanju kod mrtvačke mise kaže: Signifer sanctus Michael repraesentet eas in lucem sanctam...

III. **Anđela čuvara imadu crkvene pokrajine i pojedinačne crkve (biskupije) kao duhovne organizacije.**

To je očito iz onog, što piše sv. Ivan o anđelima sedam crkvi: »Od Ivana na sedam crkava, koje su u Aziji. Milost vama i mir od onoga, koji jest, koji bijaše, i koji će doći i od sedam duhova, koji su pred prijestoljem njegovim« (Otkr 1, 4). Zatim sv. Ivan spominjući sedam crkava (biskupija) spominje anđele njihove (Gl. 2, 3).
Zato su tu nauku prihvatili i sv. oci.
Origen: »Prema onome, što Ivan piše u Otkrivenju, svakoj je crkvi općenito na čelu anđeo« (Homil. 20 in Num.). Po Origenu nad svakom su crkvom dva anđela: vidljivi na zemlji, biskup, i nevidljivi, anđeo (229). Tako sv. Ambrozije: »Nije Gospodin namjestio samo biskupe za čuvanje stada, nego je i anđele odredio« (In Lc 2, 50; ML. 15, 1571). — Grgur Naz.: »Niti ja sumnjam, da su drugi (anđeli) pročelnici i zaštitnici drugih crkvi, kao što me u Otkrivenju uči Ivan« (Orat. 42, 9; MG. 36, 469). I opet: »Zdravo anđeli, ove crkve pretstojnici« (N. mj.).

Napomene: I. Za koga se još može reći, da imade anđele čuvare?
U vezi s pitanjem o anđelima čuvarima, navest ćemo još neke zajednice, osobe i predmete, za koje se može postaviti pitanje, da li imadu anđela čuvara.

1. — Za pojedine gradove i kršćanske kuće općenito se drži, da imadu svoga anđela čuvara.

(229) Homil. 13 in Luc.

Vjera tradicije, da pojedini gradovi imadu svoje anđele čuvare, imade odraz i u viđenju, za koje se kaže, da ga je za vrijeme kuge u Rimu imao papa Grgur Vel. o anđelu, koji nad Hadrijanovim mauzolejem povađeni mač stavlja u korice. Ova činjenica, iako nema čvrsti povijesni oslon, ipak je svjedok vjere kršćanskog puka, da gradovi imadu anđele čuvare.

Da je pak i na kršćanske domove protegnuto čuvanje anđela, jasno je iz molitve časoslova (completorium), gdje molimo, da se sveti anđeli nastane u našim kućama.

2. — Da li imadu anđela zaštitnika i tvarni (materijalni) hramovi posvećeni Bogu?

Sv. oci češće to tvrde. Na pr. Origen: »Ja ne sumnjam, da su i u zboru našem anđeli i to ne samo općenito u svakoj crkvi, nego također pojedinačno... Ovdje postoji dvostruka crkva, jedna ljudi, druga anđela. Ako nešto kažemo prema razumu i prema volji Pisama, anđeli se vesele i mole s nama. I jer su anđeli prisutni u crkvi... zato se ženama, koje mole, zapovijeda, da imadu pokrivalo na glavi zbog anđela, dakako onih, koji su uz svete i vesele se u crkvi« (In Lc. hom. 23; MG. 13, 1863). — Njihova je služba naročito prisustvovati euharistijskoj žrtvi prema riječima sv. Ambrozija: »Ne smiješ sumnjati, da anđeo prisustvuje, kad Krist prisustvuje, kad se Krist žrtvuje« (In Lc 1, 28; ML. 15, 1545). — U jeruzalimskoj literaturi stoji: »Krist Gospodin naš koraca, da se žrtvuje i dade za hranu vjernicima. No pred njim idu zborovi anđela sa svom silom i moći, mnogooki kerubi i šestokrili serafi, koji sakrivaju lica i bučno kliču hvalospjeve«.

Sv. Toma tumačeći riječi misnog kanona: »Jube haec perferi per manus sancti angeli tui — zapovjedi, da ruke svetoga anđela tvoga odnesu ovu žrtvu na uzvišeni oltar tvoj pred Božje veličanstvo tvoje«, kaže, da se ovim riječima označuje, da svećenik moli, da anđeo, koji prisustvuje žrtvi, prinese Bogu za vojujuću crkvu molitve njegove i kršćanskog puka, prema riječima Otkrivenja: »I dim od kađenja sa molitvama svetih uziđe iz ruke anđela pred Boga« (8, 4).

3. — Da li zasebnog anđela čuvara imadu vjerska udruženja i zajednice?

Već smo spomenuli, da bogoslovi drže, da posebnog zaštitnika imadu sve zajednice, koje imadu vlastitu upravu. Dakako da se onaj anđeo, koji se brine za zajednicu, brine i za njezinog glavara, da radi i djeluje na korist zajednice, da zajednica imade dobre vođe, savjetnike i čuvare, kao i za članove društva, da promiču dobro društva. Pod ovom općom anđeoskom zaštitom (custodia generalis), koju imadu društva, a preko društva napose njegovi poglavari, kažu bogoslovi, da je stajala i bl. Djevica Marija kao majka Božja. Ona je prema tomu imala dva anđela. Jednog kao privatna osoba, a drugog kao majka Božja, dok god je vršila dužnost majke. — Krist pak, kažu, nije imao anđela čuvara, nego mnogo anđela, koji su mu služili.

4. — Da li je anđelima povjerena skrb nad cijelom zemljom?

Da je tako, učili su sv. oci zaključujući iz ovih Danijelovih riječi: »Gledao sam u viđenju mojem noću, i gle četiri vjetra borila se na velikom moru« (Dan 7, 2). Isto tako iz Jobovih: »Bog, kojeg se srdžbi nitko ne može oprijeti, i pod kojim se sagiblju, koji nose svijet« (Job 9, 13). Na spomenute riječi nadovezuje sv. Jeronim: »Četiri vjetra nebeska držim za četiri anđeoske moći, kojima su povjerena glavna kraljevstva« (Jn c. 7, Dan). A na drugom opet mjestu kaže, da anđeli »nose temelje zemlje« (In c. 44 Is). Rufin pak veli: »Od početka, kad je Bog stvorio svijet, postavio mu je na čelo i metnuo za poglavare neke vlasti nebeskih sila, da po njima bude upravljan i raspoređivan rod smrtnika« (In Symb. apost.). Tim anđelima, koji poput stožera drže svijet, stoje nasuprot anđeli, koji su prema sv. Ivanu u jednakom broju poslani, da ponište svijet (230). U tom smislu kazao je Židov Filon, »da su oni anđeli slični stupovima, koji drže čitave kuće. Tako one božanske sile podupiru cio svijet i u ljudskom rodu ono, što je najbolje i Bogu najdraže« (Lib. 1 in q. in gen).

Odatle se zaključuje, kao što smo vidjeli, da anđeli imadu na svijetu u prvom redu upravljati ljudima, koji su po Božjoj volji podijeljeni na narode. Zatim bdjeti nad svim onim zajednicama, koje smo spomenuli.

5. — Da li anđeli upravljaju nerazumnim stvorovima i životinjama?

S pitanjem upravljanja svijetom po anđelima uopće povezano je i pitanje anđeoske vlasti nad nerazumnim stvorovima te njihovog štićenja i čuvanja. Mnogo sv. otaca tvrdi, da anđeli imadu tu brigu.

(230) Otkr 7.

Sv. Epifanije na pr. nabraja oblake, kišu, snijeg, tuču, led, vrućinu, zimu, sijevanje, gromove i dr. među onim stvarima, koje su podvržene anđeoskoj brizi (231). Sv. Ivan Zlatousti kaže, da anđeli čuvaju svemir, narode, nerazumne stvorove, sunce, mjesec, more i zemlju (232). — Origen je držao, da su neki anđeli postavljeni za upravitelje i čuvare elementima, t. j. zraku, vodi, vatri i zemlji (233), a drugi plodovima zemlje i umnažanju životinja (234). — Sv. Justin je učio, da je brizi anđela povjereno sve, što je sadržano pod nebom (235). — Po sv. Augustinu čitav je svijet podvrgnut anđeoskim silama: »Bez pravednih i savršenih službi ovih (moći) svemir ne može bivstvovati«. (De lib. arb. 3, 11; ML. 32, 12. 87). Po Hermi svaka pojedina životinja i uopće svako stvorenje imade posebnog anđela čuvara. (236).

No neki sv. oci suzuju okvir anđeoskog štitništva. Tako sv. Bazilije (237), Grgur Naz. (238). Isto tako sv. Jeronim, koji kaže: »Ne smijemo biti nepravedni prema samima sebi govoreći, da je ista providnost nad razumnima kao i nerazumnima. Stoga onu apokrifnu knjigu (čini se, da misli na Pastor Hermae, Vis. l. 4 c. 2 n. 4) treba osuditi zbog ludosti, jer je u njoj napisano, da neki anđeo imenom Tiro upravlja gmazovima (reptilia); a slično također, da su vlastiti anđeli označeni za čuvanje ribama i drvećima i svim životinjama«. (In Hab. l. 1 c. 1 v. 14; ML. 25, 1286).

Mnogima se ovo posljednje mišljenje čini opravdanijim, budući da se tvrdnja, da su pojedine vrsti nerazumnih bića podvrgnute anđeoskoj zaštiti, ne oslanja ni na koji čvrsti dokaz. Oni dosljedno kažu, da je tečaj fizičkih stvari u ovom vidljivom svijetu posve neovisan od anđela. No da se zato ipak ne može dvojiti, da se ovim stvarima anđeo katkada služi, da ljude ili obrani ili kazni.

(231) De mens. et pond. 22; MG. 43, 276.
(232) Ap. Photium, MG. 104, 264.
(233) In Jer. hom. 10 n. 6; MG. 13, 364.
(234) C. Celsum 8, 57; MG. 11, 1604. In Num hom. 14 n. 2; In Ios. hom. 23 n. 3; MG. 12, 680, 937.
(235) Apolog. 2, 5; MG. 6, 452.
(236) Isp. l. 1 Vis. 3. c. 4; Vis. 4. c. 2; l. 3 Simil. 8. c. 3; MG. 2, 902, 911, 974.
(237) C. Eunom. 3, 1; MG. 29, 656.
(238) Orat. 28, 31; MG. 36, 72.

II. **Koji anđeli vrše općenito čuvanje (custodia generalis, universalis)?** Kazali smo, da pojedince, kao pojedince, čuvaju anđeli najnižeg reda. Nastaje pitanje, koji anđeli vode brigu i vrše ono općenitije čuvanje, kojeg su predmet narodne i crkvene zajednice.

Veći dio bogoslova uči, da ovo općenito čuvanje vrše anđeli različitih viših redova.

Ovu tvrdnju izvode iz načela, da je djelatni uzrok to veći, uzvišeniji i savršeniji, što je općenitiji, t. j. što je više predmeta, na koje se odnosi. No može se razlikovati četverostruko mnoštvo podvrgnuto anđelima, koje je savršenstvom naravi međusobno različito: dobri dusi, tvarna, tjelesna priroda, vragovi i mnogobrojno ljudsko društvo.

a) Nad dobrim dusima imadu pažnju, čuvaju ih gospodstva (dominationes), ili, kako kaže Grgur Veliki, poglavarstva. Time, što se gospodstvima povjerava čuvanje dobrih duhova, slijedi, da opće čuvanje (custodia generalis) obuhvata sve redove osim redova prve hierarhije. — b) Materijalni svijet kao cjelina (tjelesne stvari) biva upravljan po silama (virtutes), na koje spada činiti čudesa. — c) Nad vragovima gospodare vlasti (potestates), koje ih zauzdavaju. — d) Različitim mnoštvima ljudi na čelu su poglavarstva (principatus) ili možda arkanđeli, koji se zovu prvaci anđela. — e) Nad općom crkvom, i možda nad pojedinačnim crkvama, zatim nad kraljevstvima, vladarima i javnim osobama na čelu su arkanđeli.

Sv. Toma, I. q. 113 a. 3; H. Mazzella, II. 305 sl.; Lepicier, De Angelis II. 169; Janssens, De Deo creante et angelis, 984—989; Pohle-Gierens, I. 504—505; Tanquerey, De Deo creante et elevante, 498—499; Lercher, II. 461; Beraza, De Deo creante, 361—363; Ch. Pesch, De Deo creante et elevante, 257 sl.; Šanda, II (De angelis) 86, 87.

§ 60. ČOVJEK IMADE ANĐELA ČUVARA ODMAH OD ROĐENJA.

Anđeo nikad ne napušta čovjeka posvema, nego samo katkad i donekle (sec. quid).

Nastaje pitanje, kad anđeoska zaštita započinje, kad svršava i da li kada biva prekinuta.

(239) Homit. 34. in Evang. ante mes.

1. — **S obzirom na pitanje, kada započinje anđeoska zaštita, postoje četiri mišljenja.**

a) Prvo mišljenje drži, da djeca već u majčinoj utrobi imadu anđela čuvara, s razloga, jer već imadu razumnu dušu. Čini se, da je ovo mišljenje sv. Anzelma, koji kaže: »Svaka duša, dok biva šiljana u tijelo, povjerava se anđelu« (In Elucid. l. 2. c. 37). — b) Drugi oci uče, da anđeoska briga započima s časom rođenja. Ovo mišljenje navodi i hvali sv. Jeronim (240). — c) Treći uče, da ljudi dobivaju anđela čuvara tek kod krštenja. Kao razlog navode to, da anđeli bivaju šiljani na pomoć onima, koji će primiti baštinu spasenja, a tu baštinu počnu ljudi primati istom po krstu. Ovo mišljenje brani Origen (241). — d) Četvrto je mišljenje onih, koji drže, da ljudi dobivaju anđele čuvare istom onda, kad dođu k razumu, jer su istom tada kadri, da shvate nauku, a djelovanje anđela sastoji se u prvom redu u prosvijetljivanju čovjeka naukom.

2. **Nauka Crkve.**

a) Katekizam koncila trident. naglasuje dobročinstva, koja Bog daje čovjeku posretstvom anđela, koji su od našeg rođenja (a primo ortu) postavljeni za našu skrb i na zaštitu pojedinih ljudi (242).

Čini se stoga, da u crkvenom propovijedanju prevladava mišljenje sv. Tome, koje je već prije izrazio sv. Jeronim riječima: »Velika je čast duša, da svaka od početka rođenja (ab ortu nativitatis) imade za svoju obranu anđela čuvara«. (Comment. in S. Math. 3, 18, 10).

b) S obzirom na pitanje, da li anđeo kada napušta čovjeka, općenito je mišljenje bogoslova, da ga nikad ne napušta posve, nego samo donekle.

(240) Comment. in s. Matth. l. 3. c. 18.
(241) Isp. Comment. in Matth. (MG. 10, 737).
(242) De orat. Domin. p. 4 c. 9 n. 6.

Dokazi:

I. **ČOVJEK IMADE ANĐELA ČUVARA ODMAH OD ROĐENJA.** Ova tvrdnja slijedi kao sigurni zaključak:

1. — **Iz razlike između dobročinstava, koja Bog daje čovjeku koliko je čovjek, i koja su stoga zajednička čitavoj ljudskoj naravi, te dobročinstava, koja mu daje, u koliko je kršćanin.** (Kao što su na pr. crkveni sakramenti). Dobročinstva, kojima Bog opskrbljuje čovjeka, u koliko imade razumnu dušu, i koja su stoga zajednička čitavoj ljudskoj naravi, daju se čovjeku onda, kad rođenjem to svijetlo, razumnu naime dušu, prima na uporabu. No anđeosko čuvanje jest Božje dobročinstvo iskazano čovjeku, u koliko imade razumnu dušu. Ono je stoga čitavoj naravi zajedničko. Slijedi dakle, da čovjek biva podvrgnut anđeoskoj brizi i čuvanju od rođenja.

2. — **Iz isključenja ostalih mišljenja**

a) Da dijete u materinjoj utrobi nema još svoga anđela čuvara, zaključuje se odatle, što nije isto stanje onog djeteta koje je u utrobi i onoga, koje je već rođeno. Dok god je naime dijete u majčinoj utrobi, nije posvema odijeljeno od matere, te se dosljedno ono smatra dijelom majčinim, kao što se dijelom drveta smatra plod, koji visi s grane. No kad se dijete rodi, rastavlja se od majke i više se ne smatra njezinim dijelom. Stoga dijete u majčinoj utrobi biva čuvano od istog anđela, koji čuva i majku. No kad se od majke odijeli, primi zasebnog anđela čuvara. Tako misli sv. Jeronim (243), Sv. Toma (244) i drugi.

b) Da se anđeosko čuvanje ne može odgađati do časa krštenja, očito je iz ovog: Konačni cilj anđeoskog čuvanja i zaštite jest, doduše, da čovjek prima baštinu spasenja, no ipak mnogo imade pomoći i usluga, koje anđeli mogu učiniti ljudima već od rođenja. Oni ih naime već tada mogu odvratiti od mnogih zala, te ih tako, koliko je do njih, dostatno spremiti za to, da jedanput prime baštinu spasenja, premda će možda tu baštinu, dakako bez anđeoske krivnje, izgubiti. — Kraj toga ona posebna providnost, koja je vla-

(243) In Math. 3, c. 18, 6.
(244) I. q. 113 a. 5.

stita kršćanima, počinje doduše od časa duhovnog preporoda po sakramentu krsta, no općenitija providnost, koja se odnosi na sve ljude, započinje s čovječjim rođenjem. No anđeoska zaštita jest učinak ove općenitije providnosti. Dakle čovjeku je određen anđeo čuvar odmah kod rođenja.

c) Ne može se konačno reći, da anđeoska zaštita počinje istom onda, kad dijete dođe k razumu. Istina je naime, da je anđeoska zaštita usmjerena u prvom redu, da svoga štićenika prosvijetli naukom. No u okviru te zaštite imade i drugih učinaka, koji su korisni i potrebni djeci. Tako n. pr. odbijati od njih đavle i priječiti druge duhovne i tjelesne štete.

II. ANĐEO ČUVAR NIKADA NE NAPUŠTA ČOVJEKA POSVEMA, NEGO SAMO DONEKLE.

1. — **Da anđeo čovjeka nikada posvema ne napušta, očito je iz ovih razloga:**

a) Anđeosko čuvanje i zaštita jest neko izvršivanje Božje providnosti s obzirom na ljude, da ih se privede k spasenju. No Božja providnost obuhvata sve ljude i sve stvari tako, da iz te providnosti ništa ne može potpuno ispasti, i to s razloga, što ničeg nema i ne postoji, što ne bi tražilo, da ga Bog uzdržava i vodi k cilju. Stoga još manje može iz ovog okvira providnosti biti istrgnut čovjek, kao što kaže sam Gospodin: »Zar može zaboraviti majka na dijete svoje, da se ne smiluje sinu svoje utrobe? No ako i ona zaboravi, ja ipak tebe zaboraviti ne ću«. (Is 49, 15). No Bog svoju providnost izvršuje u najvećem dijelu po anđelima čuvarima. Dakle anđeo čuvar nikad čovjeka posve ne napušta.

b) Anđeli čuvari nijesu manje zabrinuti za vječno spasenje ljudi, nego zli anđeli za njihovu vječnu propast. No đavolsko je napastovanje neprestano prema riječima sv. Petra: »Protivnik vaš đavao kao ričući lav obilazi tražeći, koga da proguta« (1 Pet 5, 8). Slijedi dakle, da se mnogo više dobri anđeli za nas brinu i uvijek nas čuvaju. — To je uvjerenje duboko pohranjeno u dušama vjernika, jer se oni u svakoj životnoj nevolji običavaju utjecati s velikim pouzdanjem anđelu čuvaru, koga smatraju u svakoj zgodi najiskrenijim prijateljem.

2. — **Da pak anđeo napušta čovjeka i ako samo donekle, u neku ruku, očito je iz ovoga:**

Budući da je u nacrtu ili redu Božje providnosti sadržano i to, da Bog dopusti (često zbog kazne za grijeh), da čovjek katkada ili padne u grijeh ili trpi fizička zla, to na službu anđela spada, da čovjeka katkada tako napusti, da ne zapriječi, da čovjek ne padne u grijeh ili da ga prema odluci Božjih sudova ne zadesi kakva nevolja.
U tom smislu treba razumjeti ono, što se čita za Babilon (245) i za dom Izraelov (246), da su ih naime anđeli napustili. Napustili su ih naime u toliko, što nijesu zapriječili, da ih snađu nevolje.
Zato se i Krist (koji nije imao anđele za čuvare, nego za poslužnike) tuži: »Bože moj, obazri se na me, zašto si me ostavio?« (Ps 1, 2) Božanski Otac nije Spasitelja napustio posve, nego samo donekle, u neku ruku, u koliko je dopustio, da bude predan u ruke neprijatelja i nije ga protiv njihova napadaja zaštitio. Budući da Bog zaštićuje prije i radije nego anđeo, i budući, da mu nitko nije tako drag kao Krist, Sin njegov ljubljeni, koga je ipak za čas donekle napustio, slijedi, da anđeli čuvari mogu, kad Bog to odredi, u neku ruku, djelomično, napustiti čuvanje i zaštitu ljudi. No kaže sv. Toma: »anđeli nikad tako ne napuštaju ljude, da ne bi ostao neki učinak njihove zaštite, u koliko zaprečuju neko zlo i potiču na neko dobro«. (247)

Napomene:

1. — **Anđeoska zaštita prestaje sa smrću.**

Sv. oci govore, da zaštita anđeoska prestaje sa smrću, jer se tada svršava stanje kušnje (status viae). Anđeo je naime određen za čuvara čovjeku baš zbog pogibli, da ne skrene s puta, koji vodi u vječnu domovinu, a koji je ispunjen mnogim zaprekama i pogiblima. Kad se svrši put, treba dakle da bude dovršeno i čuvanje anđela.

2. — **Anđeoske službe kod smrti.**

Iza smrti vodi anđeo čuvar uz pratnju drugih anđela dušu, ako je umrla u milosti, ili u nebo ili u čistilište (prema njezinim zaslugama). Tako se naime čita za Lazarovu dušu, da su je anđeli donijeli u krilo

(245) Jer 51, 9.
(246) Is 5, 5.
(247) II dist. 11. q. 1. a. 4.

Abrahamovo. Zato se u molitvama za umiruće kaže: »Došli mu (umirućem) ususret sveti anđeli Božji, i poveli ga u nebeski grad Jeruzalem«. Kad se pak duša odijeli od tijela, kaže se: »Pomozite sveci Božji, ususret izađite anđeli Gospodnji. Primite dušu njegovu. Ponesite je pred lice Svevišnjega«. Sveti Mihael biva također zazivan u časoslovu, da privede duše u raj radosti. Ako je pak čovjek umro kao neprijatelj Božji, anđeo čuvar posvema napusti dušu, da ju zli anđeli, uz čije je zamke pristajala, muče.

3. — **Anđeoska djela ljubavi iza smrti.**

Iza smrti vrše anđeli čuvari također djela ljubavi prema svojim šti-ćenicima, prema dušama naime, koje su u čistilištu. Oni ih posjećuju, tješe, a možda i rasvjetljuju u mnogim stvarima, koje se tiču bilo trajanja kazne, bilo budućeg blaženog gledanja Boga.

4. — **O učincima anđeoske zaštite.**

Učinci anđeoske zaštite jesu dvostruki: tjelesni i duhovni. Stoga se jedne dužnosti anđela čuvara odnose na tjelesna, a druge na duhovna dobra.

a) *Anđeli odvraćaju od čovjeka pogibli tijela i duše.* — 2 *Moj* 23, 20: »Evo, ja šaljem anđela svojega, da ide pred tobom i da te čuva na putu i da te odvede na mjesto, koje sam ti pripravio«. — *David u Ps* 33, 8 kaže: »Anđeo Gospodnji utaborit će se oko onih, koji ga se boje, i spasit će ih« — *Jakob ispovijeda*, da je anđeoskom pomoći izbavljen od sviju zala: »Anđeo, koji me je izbavio od svakoga zla, neka blagoslovi djecu ovu.« (1 Moj 48, 16). — O tom svjedoči također sve ono, što je anđeo Rafael učinio Tobiji (248), zatim oslobođenje Petrovo iz zatvora. (249)

b) *Pomoću mašte potiču anđeli na svete i dobre misli, a po njima gibaju volju, da radi dobro i izbjegava zlo:* »Anđeo Gospodnji reče Filipu: »Ustani i idi prema jugu na put, koji vodi od Jeruzalema u Gazu« (Dj 8, 20) — *Kornelije* »vidje očito u viđenju oko devete ure dana anđela Božjega, gdje uđe k njemu te mu reče: »*Kornelije*.. pošalji u Jopu ljude i dozovi nekoga Šimuna, koji se zove Petar«. (Dj 10, 3).

(248) Tob 5, sl.
(249) Dj 12, 7 sl.

c) *Anđeli prinose Bogu molitve ljudi te za ljude i sami mole.* Prinoseći molitve ljudi ne čine oni to tako, da bi ih pred Bogom otkrivali, jer Bogu nije ništa sakriveno, nego tako, da ih svojom molitvom podupiru i čine uspješnijima. — *Otkr* 8, 3: »I drugi anđeo dođe i stade pred oltarom imajući kadionicu zlatnu; i bijaše mu dano mnogo tamjana, da ga prikaže s molitvama svih svetih na zlatni žrtvenik pred prijestoljem«.

d) *Odbijaju navale đavolske.* — *Tob* 8, 3,: »Tada anđeo Rafael uhvati zloga duha, i progna ga u pustinju gornjeg Egipta«.
Dakako sve ovo, što je navedeno, sačinjava tek maleni dio svega onoga, što nam Sv. Pismo govori o djelima dobrih anđela u odnosu prema ljudima.

e) *Anđeli nam zadaju i kazne, da se popravimo (poenae medicinales), kad nam to prema redu božanske providnosti koristi.*
Ovo kažnjavanje jest djelo milosrđa te najtjesnije spada na službu odgojitelja i čuvara (250). *Sv. Augustin* kaže: »A sveti anđeli i bez srdžbe neka kažnjavaju one, koje prime, da ih po vječnom Božjem zakonu kazne, i bijednicima... neka pomognu, i onima, koji su u pogibelji, a koje ljube, neka budu u pomoći«. (De civit. Dei 9, 5; M L. 41, 261).

f) *Posjećuju, tješe i rasvijetljuju duše, koje su u čistilištu.* Onda pak, kad se posve očiste, odvode ih u nebo, kao što se vidi iz onoga, što se o Lazarovoj duši pripovjeda u Sv. Pismu, te iz molitava, koje Crkva prinosi Bogu u misi za mrtve. (251)

5. — **Da li su anđeli žalosni zbog zala, koja se događaju onima, koje čuvaju?**
Budući da su anđeli naši prijatelji, a prijatelji uvijek isto hoće i isto ne će, činilo bi se, da su andjeli čuvari žalosni onda, kad se nama štogod neugodna dogodi. Kao što se dakle vesele nad griješnicima, koji čine pokoru (Lk 15, 7) tako se čini, da su žalosni zbog naših nevolja, a osobito zbog vječne propasti čovjeka, koji im je bio povjeren. Takvo je mišljenje zastupao Origen (251a).
Na to treba odgovoriti slijedeće:
U volji onih, koji su posve predani i privrženi redu božanske pravde, ne može postojati ništa, čemu bi se oni protivili i što bi dosljedno u njima rađalo bol i žalost. No volja anđela čuvara posve je u skladu s voljom Božjom i odana redu Božje providnosti, makar se radilo bilo o kakvom zlu,

(250) Is. 37, 36.
(251) Isp. *Suarez*, De ang. l. 6 c. 19.
(251a) Homil. 35 in Luc. (MG. 3, 1258).

koje stigne čovjeka. Stoga anđeli ne mogu nikada ćutjeti žalosti, bilo da čovjek padne u grijeh, bilo u kakvo drugo zlo.

Anđeli doduše ne bi htjeli, da čovjek upadne u bilo kakvo zlo, a najmanje u grijeh, ali, jer vrlo dobro znadu, da se sve na svijetu zbiva samo s dopuštanjem Božjim, a volja je njihova posve u skladu s Božjom voljom, stoga ne ćute nikakve žalosti ni zbog grijeha ni zbog kazni ljudi, koje čuvaju. Što više i kod ljudskih grijeha nalaze povod i razlog veselja, a to je spoznaja, da je izvršen red Božje providnosti.

Da se anđeli ne mogu žalostiti zbog nevolja i zla ljudi, slijedi i iz činjenice, da anđeli gledaju Boga, i dosljedno uživaju potpuno blaženstvo No kraj takvog blaženstva nema mjesta žalosti.

6 — Može li medju anđelima postojati borba ili neslaganje?

Povod ovog posebnog pitanja čini se, da su dale ove riječi proroka Danijela, koje je on stavio u usta ankardela Gabrijela: »Poglavica (to jest anđeo) kraljevstva Perzijanaca opro mi se dvadeset i jedan dan«. (Dan 10, 13).

U tumačenju ovog mjesta ne slaže se sv. Jeronim i sv. Grgur Vel. Sv. Jeronim naime kaže, da je »poglavica kraljevstva Perzijanaca« zao andjeo, koji se opro oslobođenju izraelskog naroda, za koji je molio Danijel, a kojeg je molitve pred Boga iznosio Gabrijel. Bog se je pak mogao odupirati uslišanju Danijelovih molitava, koje je prinosio Gabrijel, jer je neki poglavica vražji Židove, koji su bili odvedeni u Perziju, naveo na grijeh. Taj grijeh činio je zapreku Danijelovoj molitvi, koji je molio za židovski narod. Sv. Grgur Vel. pak drži, da je »poglavica kraljevstva Perzijanaca« bio dobar anđeo, koji je bio određen, da čuva ono kraljevstvo i koji se za to odupirao odlasku Židova, jer je smatrao, da je prisutnost Židova kod Perzijanaca najmoćnije sredstvo za proširenje prave spoznaje Boga. Stoga je Gabrijel u viđenju upozorio Danijela, dok je molio za Židove, na navedeno opiranje.

Mišljenje Grgura Vel. jest općenitije, te u vezi s time nastaje pitanje, mogu li doista dobri anđeli biti međusobno u nekoj borbi i neslaganju.

Prije nego odgovorimo na to pitanje, treba istaknuti slijedeće:

Dvostruko je nesuglasje volje, koje bismo mogli zamisliti među anđelima: formalno i materijalno. Formalno nesuglasje bilo bi ono, koje bi postojalo među anđeoskim voljama onda, kad bi one bile oprečne u svojim težnjama s obzirom na svoj konačni cilj. To bi na pr. bilo, kad bi jedan anđeo htio, da se ispuni volja Božja, a drugi bi htio, da se ta volja ne ispuni. Materijalno pak nesuglasje zovemo ono, koje postoji među anđeoskim voljama, kad one teže doduše za oprečnim predmetima, no ipak tako, da anđeli konačno onaj predmet, za kojim teže, usmjeruju prema nestvorenom objektu, koji je Bog. (252)

Iz ovog, što je rečeno, očito je, da ne može postojati formalno nesuglasje i borba među onim anđelima, u kojima je a) najsavršeniji sklad o Božjim namislima ili providnosti, koja se na ljudima i narodima imade najsavršenije

(252) Temelj ovakve oprečnosti jesu zasluge, odnosno grijesi osoba, koje anđeli čuvaju.

i najtočnije ostvariti, b) savršena ljubav i pravedno poštivanje, koje niži goje prema višima, te c) težnja za pravednošću bez ikakve želje za nepravdom. No sve su ove odlike najsavršenije ostvarene u svim dobrim anđelima. Nemoguće je dakle, da među anđelima čuvarima postoji i sjena formalne nesuglasice, borbe i nesklada volje.

No anđeli se mogu jedan drugome materijalno opirati i u tom se smislu međusobno boriti. Onda se naime za anđele kaže, da se materijalno jedan drugome opiru, ili da se materijalno bore, kad su međusobno oprečni predmeti, za koje razni anđeli mole Božju volju. No može se dogoditi i događa se, da se anđeli čuvari utječu Božjoj volji u predmetima, koji su protivni. Svi naime ljudi i zajednice (narodi, kraljevstva) nemaju pred Bogom jednake zasluge, odnosno krivnje, stoga pred Bogom imadu jedni pred drugima prednost. No te okolnosti, tko pred Bogom imade prednost, mogu anđeli i ne znati. Oni dakle samo Božjom objavom mogu spoznati, što u nekom određenom slučaju krije red Božje providnosti. I upravo u tome, jer ne znadu, što u konkretnom slučaju hoće Bog, mogu oni s molbom drugih anđela doći u materijalnu nesuglasicu, protivljenje i borbu.

Za shvaćanje ovog treba navesti, da svi anđeli u gledanju Božje biti gledaju Boga kao primarni, prvotni objekt ili predmet. No time ne vide oni također odmah svih stvari, koje su različite od Boga, pa ni onih, koje na njih spadaju, kao što je sudbina ljudi i zajednica (kraljevstva) povjerenih njihovoj brizi, a koje sačinjavaju drugotni objekt njihove spoznaje kod gledanja Božje biti. Odatle je jasno, da kraj najvećeg sklada i suglasja s obzirom na prvotni, primarni objekt, može među anđelima postojati nesloga, nesuglasje ili borba s obzirom na drugotni objekt. Budući naime da su mnogi sudovi Božji, kaže sv. Toma, ponori, ne mogu anđeli dokučiti dubinu njegovih sudova, te stoga ne spoznaju uvijek, osim ako im se objavi, što po odredbi Božjoj pojedinom narodu ili čovjeku pripada. (252a)

7 — Kakav će udio imati anđeli kod suđenja ljudi zbog grijeha?

Anđeli čuvari bit će pozvani na sud, da kod suđenja čovječjih grijeha budu kao svjedoci u dokazivanju čovječje lijenosti i nemarnosti. U ovom smislu kaže sv. Augustin, da se krsnom vodom »uništava ili pere krivnja, koja je kao u zadužnici upisana u znanju duhovnih vlasti, preko kojih biva tražena kazan za grijehe »diluitur reatus tamquam in chirografo scriptus, in notitia spiritualium potestatum, per quas poena exigitur peccatorum« (Contra Jul. Pelag. 6, 19, 62).

Time u vezi kaže Bossuet: »Ovi isti stanovnici neba, koje ste gledali, kako tamo prinose naše molitve, isto su tako obvezani, da tamo nose naše krivnje. To su one, koje će jednog dana biti protiv nas iznesene kao od besprijekornih svjedoka; to su one, koje će naime biti suprotstavljene, da dokažu našu nevjeru«. (Serm. pour la fête des SS. Anges gardiens, 3-me Point. t. I. p. 650).

Iz prisustva anđela suđenju zbog grijeha, ne će ipak za njih nastati nikakva žalost, jer na njima nema krivnje za to, što čovjek ili nije stekao spasenje ili većeg stupnja slave.

(252a) II d. 11 q. 2 a. 5.

8 — O obliku, u kojem se prikazuju anđeli.
Kod umjetničkog prikazivanja anđela nalazio je ljudski duh pobudu i nadahnuće u naravnim i svrhunaravnim odlikama, službi i časti anđela te u pojavama i viđenjima anđela, o kojima nam govori Sv. Pismo.
Oblik, u kojem se od početka prikazivao anđeo, bio je ljudski lik. To se činilo s razloga, da se tako označi, da anđeo kao i čovjek imade razumnu narav. Prikazivali su nadalje anđele kao mladiće prekrasnog obličja upirući se na pojavu Rafaela Tobiji, da se tako označi njihova besmrtna mladost i savršena svetost. Dodana su im također, prema prikazivanju proroka Izaije, krila, da se tako pokaže anđeoska spremnost u izvršivanju Božjih zapovijedi. Anđeli se prikazuju i s kadionicom u ruci, čime je označena njihova dužnost prinositi naše molitve pred prijestolje Božje.
Anđeli se također prikazuju u sjajnoj bijeloj odjeći, da se označi njihova nevinost. Tjelesa su im zaogrnuta i prekrita finom i svijetlom haljinom zato, da se označi njihova netjelesnost i sjaj slave, koju uživaju. Često su urešeni dragim kamenjem, da se sjetimo njihovih kreposti. Katkad imadu također odijelo, koje je složeno poput vojničke odjeće, da se tako označi njihova borbena moć. Uvijek se pak prikazuju opasani oko prsiju zlatnim pojasom, da se označi njihova najveća spremnost, da vrše Božju službu.
Konačno, često ih vidimo, kako su ovijeni oblacima, da se označi, da je njihovo stanovanje s Bogom nad ovom zemljom. Slikaju se golim nogama, da se potsjeti na njihovu slobodu od svake zemaljske ljage, kao što je Bog Mojsiju pokazujući mu se u grmu zapovijedio, da skine obuću, a Krist je također htio, da apostoli idu propovijedati bez obuće.
Tečajem vremena uveden je na mnogim mjestima običaj, da se kipovi anđela postave kraj oltara ili na njegovom stubištu, da se time označi, da ti nebeski duhovi u strahopočitanju prisustvuju oltarskoj žrtvi.
Najljepše prikazbe anđela u kršćanskoj umjetnosti potječu od fra Angelica (253). U modernoj umjetnosti ističu se napose dva anđela beuronske škole.

Bilješka: Nauku o anđelima čuvarima nije kršćanstvo primilo od poganstva.
Poganski filozofi i puk držali su, da svaki čovjek imade od rođenja svoga genija. To je bog, koji upravlja ljudskom naravi, sudjeluje kod stvaranja i poroda; duh čuvar kroz sav život, koji čovjeku određuje sudbinu, dijeli s njime radost i žalost, a po smrti čovječjoj živi kao lar. Tako Censorinus: »Genij je bog, u kojeg zaštiti živi svatko, tko je rođen. Ovaj se, bilo da se zajedno s nama rodi, bilo da također nas, kad smo rođeni, prima i brani, zacijelo zove genij od genendo (geno = gigno = roditi, radati)« (De die nat. c. 3). Menander komik pjeva: »Čim tko rođen dođe na svijetlo, pristupi k njemu kao upravitelj dobri genij i život mu oblikuje« (Kod Euzebija, Praep. evang. 1. 13, c. 13).
Mnogi su držali, da su uz svakog čovjeka dva genija, jedan dobar, drugi zao. O jednom i drugom pjevao je Orfej: »Daemonemque divinum, et daemonem noxium mortalibus« (Hymnus ad musas). O dobrom geniju kaže Epiklet: »Svakome je bog označio kao zaštitnika genija pojedinaca i ovome ga je predao na čuvanje i to tako, da on ni ne spava, niti može biti prevaren« (Ap. Arianum diss. l. 1 c. 14).
Tu su nauku učili i stoici. Stoik Seneka piše: »Svakome od nas daje se kao vođa (paedagogus) bog, no ne redovni, nego niži, iz broja onih, za koje Ovidije kaže, da su bogovi iz puka — Hoću da se sjetiš, da su naši stari, koji su to vjerovali bili stoici. Pojedincima su nam dodijelili Genija i Junonu« (Ep. 110).
Oni su pače držali, da dobri geniji vode ne samo ljude nego su i na čelu gradovima i drugim mjestima.
Ovo pogansko shvaćanje i poimanje genija ništa ne obeskrepljuje, nego naprotiv utvrđuje katoličku nauku o anđelima čuvarima.
Kriva je naime tvrdnja, da su sv. oci nauku o anđelima čuvarima uzeli od poganskih filozofa. I doista oni nikad tu nauku ne potvrđuju mišljenjem i tvrdnjama filozofa, nego svjedočanstvima i primjerima Sv. Pisma, za koje pretpostavljaju, da je napisano po Božjem nadahnuću. Stoga nauku o anđelima čuvarima smatraju oci Bogom objavljenom, te su nam je kao takvu i predali. Čini se, stoga, da je poganska misao o zaštiti genija trag božanske objave, koja je došla do pogana najprije preko patrijarha i izabranog naroda, a poslije iz sv. knjiga. Što su pak platonici, kojih je nauka bila u cvatu iza Krista, ispravno pisali o anđeoskoj zaštiti, posve se lako dade protumačiti tako, da su oni tu nauku uzeli od kršćana.

(253) Slavni dominikanski slikar, † 18./II. 1455. Prozvan je također fra Giovanni da Fiesole. Vrijedi kao najbolji risač religiozne unutrašnjosti. Od njega je više prekrasnih Madona i slika sudnjeg dana. Najviše njegovih slika nalazi se u Firenzi u samostanu sv. Marka, gdje je neko vrijeme (1436—1445) živio i radio.

Sv. Toma, I. q. 113, a 5—6; Sv. Augustin, De civit. Dei l. 9 c. 5; Lercher, De Deo creante et elevante, 461; Beraza, De Deo creante, 363—366; Suarez, De angel. 6, 19; Petavius, De ang. 2, 7; Hurter, Theol. dogm. t. 2 n. 423; Lepicier, De angelis, II. 176 sl.; Janssens, VI. 1019 sl.; Bartmann, I. 272 sl.

POGLAVLJE II.: O ŠTOVANJU ANĐELA

Do sada smo govorili o službi, koju dobri anđeli vrše kao naši čuvari i štitnici. Sad treba da nešto kažemo o dužnostima, koje mi ljudi imademo prema dobrim anđelima, a koje se osnivaju s jedne strane na našoj zahvalnosti, a s druge strane na anđeoskoj svetosti.

1. — **Protivnici:**

a) Protestanti koji su usvojili načelo, da se bilo koje štovanje (kult) može i smije prinositi samo Bogu.

b) Modernisti, koji se pod vodstvom M. J. Turmela protive štovanju anđela iz historijskih razloga. Uče naime, da su u prvim vijekovima kršćanski pisci zabacivali štovanje anđela.

2. — **Obzirom na štovanje anđela** postavljaju bogoslovi dva pitanja: o njegovoj starosti i o njegovoj opravdanosti. Na ta pitanja odgovaramo redom:

§ 61 O STAROSTI ŠTOVANJA ANĐELA.

Vrlo je lako dokazati, da je štovanje anđela postojalo i u S. Z. i u N. Z. Isto je tako lako pokazati, da su to štovanje branili oci i pisci prvih pet vijekova. Tečajem čitavog raspravljanja o anđelima već smo naveli razna svjedočanstva, koja dokazuju, da je štovanje anđela u kršćanstvu već od prvih vijekova postojalo i bilo dopušteno bilo izričito bilo barem uključivo. Dodat ćemo još samo neka.

1. — **Izjave sv. otaca:**

Justin Mučenik († 163/67) htijući dokazati, da kršćani nisu bezbošci piše:
»Odatle je nastalo, da smo nazivani bezbošcima. No mi priznajemo, da smo bezbošci, ako se radi o takvim prividnim bogovima. No nije tako, (ako se radi) o onomu najistinitijem Bogu..... a mi njega i Sina, koji od njega dolazi i nas je to naučio, te ostalih, koji ga prate i njemu su nalik, dobrih anđela vojsku, i proročki duh štujemo i slavimo«. (Apol. 1 n. 6; MG. 6, 1336; RJ. 113). — Sv. Ivan Damašć.: »Anđele i ljude i svaku tvar, koja je dionica Božjeg djelovanja, i pomoćnica je moga spasenja, zbog božanskog djelovanja častim i poštujem«. (De imag. orat. 3, n. 34; MG. 94, 1353). — Euzebije Cesarejski († 340) uči opstojnost anđela i tvrdi, da ih treba štovati prema njihovoj časti tako, da njihovo štovanje prelazi na Boga, kralja svega. Evo njegovih riječi: »Nadalje smo..... primili, da iza najvišeg Boga postoje moći po naravi netjelesne, umne, razumne i svakom silom snabdjevene, koje okružuju kralja svemira: od kojih mnoge na zapovijed Očevu bivaju šiljane po kakvoj spasonosnoj rasporedbi k ljudima, o kojima smo poučeni, da ih spoznajemo i poštujemo prema naravi i stupnju časti (tako), da samo Bogu, koji je kralj svemira, pridajemo čast klanjanja«. (Demonstr. Evang. 3, 3; MG. 22, 193). — Sv. Ambrozije (†397): »Moramo moliti za sebe anđele, koji su nam dani za zaštitu« (De viduit. 9, 55; ML. 16, 251). — Sv. Augustin (†430): »No onaj Bog, kojeg su častili mudri Hebreji, zabranjuje također žrtvovati se svetim anđelima i silama Božjim, koje kao preblažene u ovom našem smrtnom putovanju častimo i ljubimo«. (De civit. Dei 19, 23, 4; ML. 41, 654).

Pobožnost vjernika u prvim vjekovima prema anđelu čuvaru dokazuje slijedeći prekrasni natpis: »Severu, sinu preslatkome, Laurencije otac, dobrom i milom, koji je preživio četiri godine, osam mjeseci, pet dana, dok ga ne pozvaše anđeli 7. siječnja.« (Fabretti, Inscript. domestic., c. VIII. n. 86).

2. — **Našu tvrdnju potkrijepit ćemo tako, da odbijemo poteškoće, koje se iznose protiv starosti ovog štovanja.**

a) Apostol Pavao kaže: »Neka vas ne liši nagrade nitko, koji uživa u postu i poštivanju (religione) anđela, uplićući se u stvari, što ih je tobože vidio« (Kol 2, 18).

O.: Odavde nipošto ne slijedi, da je zabranjeno svako štovanje anđela. Apostol naime samo osuđuje sujevjerno, nerazborito i neopravdano štovanje, koje isključuje Krista, odvodi od njega i na mjesto Kristovo postavlja anđele, kao što se to jasno vidi iz citata navedene glave.

Pitaju se bogoslovi, kakvo je bilo štovanje, koje zabacuje apostol. Jedni misle, da je to bila poganska idololatrija, koja je štovala svoje genije. Drugi razumijevaju idololatriju maga, koji su se klanjali ne samo demonima nego i anđelima. Stoga neki oci pod religijom anđela razumijevaju štovanje zvijezda. Treći razumijevaju židovsku vjeru tako, da bi apostol htio Kološane odvratiti od židovskih obreda i privesti Kristu. Neki opet pomišljaju na semiplatonsku bludnju, koja je anđele smatrala manjim od bogova, a po kojima je stvoren svijet. Protiv tih anđela izdiže apostol Krista. Drugi konačno s Kornelijom a Lapide tumače apostolov tekst tako, da se vjera u anđele sastojala u tome, da su anđeli vredniji od Krista te im pripada odličnije štovanje kao posrednicima ljudi. Početak ove zablude bilo je Cerintovo krivovjerje, koje je učilo, da je Krist bio čisti čovjek te kao takav nije mogao biti posrednik. Stoga su posrednici anđeli, koji su po naravi u sredini između Boga i ljudi. — Ova nova sljedba, koja je učila, da se anđeli imadu štovati kao posrednici ljudi, nastala je u Kolosi i Laodiceji. Zato protiv nje piše apostol Kološanima. Zato protiv nje ustaje koncil u Laodiceji (g. 364).

b) Drugu teškoću navode iz Teodoreta († oko 458), koji piše: »Oni, koji su branili zakon, poticali su također na štovanje anđela govoreći, da je zakon dan po njima (anđelima). Ova je mana dugo ostala u Frigiji i Pizidiji. Stoga je sinoda, koja se je sastala u Frigiji kod Laodiceje, zakonom zabranila, da se mole anđeli. Još se do današnjeg dana mogu kod njih i kod njihovih susjeda vidjeti oratoriji sv. Mihaela.« (Interpr. ad Col. 2, 18; MG. 82, 613).

O.: Protivnici se neosnovano pozivaju na Teodoreta, jer on govori o krivom štovanju anđela, koje je koncil osudio. Kult osuđen u kan. 3, 5, nije kult anđela uopće, nego samo idololatrijski kult. Koncil naime kaže: »Što se kršćanima ne pristoji, (jest) napustivši Crkvu Božju otići i spominjati anđele ili činiti zborove, što je zabranjeno. Ako dakle tkogod bude pronađen, da se je posvetio ovoj tajnoj idololatriji, neka je proklet, jer je ostavio Gospodina našega Isusa Krista i pristupio je idololatriji«. (253a).

c) M. J. Turmel navodi za sebe ovo svjedočanstvo sv. Ireneja iz 2. st.: »Niti (Crkva) što čini anđeoskim zazivanjima, niti čaranjima, niti drugom opakom radoznalošću; nego čisto i neokaljano i jasno upravljamo molitve Gospodinu«. (Adv. haer. 2, 32, 5; MG. 7, 830).

O.: Iz čitavog je konteksta jasno, da se radi o zazivanju zlih duhova, koje su zazivali simonianci (pristaše Simona maga), marcianite, karpokrati i dr.

d) Sv. Augustin: »Zar ne bismo bili odlučeni od istine Kristove i od Crkve Božje, kad bismo kojem svetom, najuzvišenijem anđelu činili hram od drveća i kamenja« (Coll. cum Max. n. 14; ML. 42, 722).

O.: Očito je, da sv. Augustin poriče anđelima kult latrije, klanjanje, koje pripada samo Bogu. Odmah naime dodaje: »jer bismo stvorenju iskazivali onu pokornost, koju dugujemo samo Bogu jedinome«. Vidjeli smo također, da on na drugim mjestima otvoreno govori, da smo anđelima dužni iskazivati štovanje.

Na koncu treba, da spomenemo slijedeće: Treba priznati, da štovanje anđela, kao i štovanje mučenika, nije u početku kršćanstva bilo ni tako često ni tako svečano. To je posve razumljivo za doba, kad su mnogi iz poganstva dolazili Kristu, kada se širila gnostička zabluda o manjim bogovima i kada su bijesnili strašni progoni.

(253a) Isp. Mansi, t. 2 col. 570.

Štovanje anđela počelo je napose cvasti od vremena sv. Ambrozija. Posebno se taj kult proširio na istoku. (254).

Sv. Toma, I. q. 113 ap.; H. Mazzella, De Deo creante 308—309; Beraza, De Deo creante, 366—372; Lercher, II. 461; Lepicier, De angelis, II. 190 sl., G. Bareille, La culte des anges à l'epoque des Pères de l'Eglise; H. Leclercq, Anges (Culte des anges): Dict. d'archéol. chrét. I (1907); Diekamp-Hoffmann, II. 75 sl.; Janssens, VI. 959 sl.

§ 62. ŠTOVANJE ANĐELA JE OPRAVDANO.

Opravdanost štovanja anđela dovoljno je očita već iz svega onoga, što je rečeno o povijesti toga štovanja.

Navest ćemo stoga još samo neke razloge:

1. — **Štovanje anđela imade oslon i u Sv. Pismu.**

4 Moj 22, 31: »Tada Gospod otvori oči Balaamu, tako, da ugleda anđela Gospodnjega, gdje stoji na putu s golim mačem u ruci. I on se nakloni i pade ničice na svoje lice«. — Joz 5, 15: »A vođa vojske Gospodnje (t. j. anđeo) reče Jozui: »Izuj obuću svoju s nogu svojih, jer mjesto, na kojemu stojiš, sveto je«.

2. — **Da je štovanje anđela dopušteno i nužno, slijedi iz ovih unutarnjih razloga:**

a) Anđeli su po naravi i milosti daleko odličniji od nas. Oni su subaštinici naši, koji su već potpuno blaženi, najuže i najnježnije povezani s Bogom kao nebeski ukućani i stanovnici.

b) Anđeli nas pomažu u nevoljama, čuvaju i štite u pogiblima, napose u stvarima našeg vječnog spasenja. Molitve naše prinose Bogu, tješe nas u tuzi, opominju i poučavaju. Bila bi stoga najveća nezahvalnost, da poštovanja ne iskazujemo tolikim dobročiniteljima.

(254) Štovanje anđela u istočnoj crkvi obradio je osobito pomno O. Plac. de Meester, O. S. B. u raspravi: Etudes sur la theologie orthodoxe, III. 2. Les Anges u Ephem. Revue Bénédictine, Oct. 1907.

I Mabillon, O. S. B († 1707) izdao je t. zv. litaniae carolinae, u kojima stoji: Sancte Orihel, ora; Sancte Raphaël, ora; Sancte Tobihel, ora — Calendarium germanicum spominje osam anđela: Mihael, Gabriel, Raphael, Uriel, Malthiel, Zadkiel, Peliel i Raziel.

c) Čast, koju iskazujemo anđelima, prelijeva se na Boga i prelazi u njegovo čašćenje. Sav naime razlog časti i štovanja anđela potječe od dobrote Božje, koji ih je tako uresio. Zato po naravi stvari štovanje i slava anđela ide u prvom redu onoga, koji ih je tako uzvisio. Jer su dakle anđeli od nas viši i s Bogom sjedinjeni u vječnoj sreći i blaženstvu, slijedi, da im mi smijemo iskazivati štovanje (cultus duliae). Jer nam pak čine tolika dobročinstva i za dušu i za tijelo, slijedi, da im mi moramo iskazivati štovanje, ne dakako klanjanje (cultus latriae), koje pripada samo Bogu, nego štovanje (cultus duliae), koje se općenito iskazuje svetima.

Odavde je očito, da protestanti neopravdano zabacuju štovanje anđela zato, što po Sv. Pismu čast i slavu treba pridijevati jedino Bogu. Tà i sam Bog poštuje i časti svete: »Tkogod mene proslavi, ja ću njega proslaviti.« (1 Kralj 2, 30). Zašto dakle Crkva ne bi na zemlji smjela slaviti one, za koje nepogrešivo vjeruje, da ih je Bog proslavio na nebu?

3. — **Naše dužnosti prema anđelima sažeo je sv. Bernardo** tumačeći Ps 90, 11: »anđelima je svojima zapovjedio za tebe . . . .«. On veli: »Koliko ova riječ mora u tebe unijeti poštovanje (reverentiam), donijeti privrženost (devotionem), dati pouzdanje (fiduciam), poštovanje za prisutnost, privrženost za dobrostivost, pouzdanje za čuvanje«. (In ps. »qui habitat«, serm. 12. n. 6)

Budući naime da nam anđeo čuvar uvijek stoji uz bok, moramo mu iskazivati veliko poštovanje (reverentia) brižno izbjegavajući sve, što se njemu ne mili bilo u mislima, bilo u riječima, bilo u djelima. No ne samo da se moramo čuvati, da ne učinimo nešto, što bi moglo uvrijediti anđela čuvara, nego se moramo i češće njega sjetiti pustivši se s njime u razgovor i zahvaljujući mu za primljena dobročinstva. Osim toga posebna dobrostivost, koju nam trajno iskazuju anđeli čuvari, traži, da smo prema njima prožeti privrženošću (devotione), t. j. da ih nježno ljubimo te im se čitavom dušom podlažemo slušajući njihove unutarnje opomene i spremno slijedeći njihova nadahnuća.

Konačno, jer anđeli svoju službu, da nas čuvaju, izvršuju najvjernije, pravo je, da se pod njihovu zaštitu utječemo velikim pouzdanjem (fiducia) tražeći u nuždi njihovu pomoć, u dvojbama savjet u žalosti utjehu.

Napomena: Svetkovina svetih anđela čuvara.

Štovanje anđela čuvara već je od više stoljeća učvršćeno i prošireno time, što je uvedena svetkovina anđela čuvara i vlastiti njihov oficij u časoslovu. Ovu je svetkovinu ponajprije uveo papa Pavao V. (1608.) na zamolbu Ferdinanda Austrijskog. Svim provincijama, koje su potpadale pod rimskog cara, svetkovina je bila propisana, dok je ostalima dana samo ovlast, da ju mogu slaviti. Klement X. proširio je tu svetkovinu g. 1670 na čitavu Crkvu, označivši kao dan svetkovanja 2. listopada.

Ta je svetkovina dakle ustanovljena u tu svrhu, da se sa zahvalnošću sjećamo dobročinstava, koja od anđela čuvara dnevice primamo, te da se potičemo, da njihovu moćnu zaštitu tražimo i zazivamo u svim potrebama. Crkva naime ovako pjeva:

Koje nebeski dâ Otac, da prate i
Od zasjedanja svih dušmanâ ljudski stvor
Zaštićivaju slab, da im ne podlegne,
Psalmom slavimo anđele.

Naime, odmetnik kad surva se anđeo,
S pravom izgubiv svu već dobivenu čast,
On bi zavidan rad protjerat od neba,
Koga god zove tamo Bog.

Zato, anđele, daj priskoči budni nam
Stražar; odvraćaj od naše domovine
Patnju duše i sve, što stanovnicima
Bit u miru ne dopušta. (254a)

Međutim treba spomenuti, da je svečanost sv. Mihaela i sviju anđela ustanovljena već u 6. st. zajedno s posvetom crkve na brdu Gargano i u rimskom cirkusu. Još je starije slavljenje sv. Mihaela na dan 27. rujna, kad su se slavile sve nebeske sile (coelorum virtutes). U svim ovim svečanostima anđelima se iskazivalo štovanje i zazivani su kao naši čuvari i pomoćnici.

(254a) Himan, u 1. Vesp. svetkovine anđela čuvara 2. listopada.

Kad je tako, treba da uvijek imamo pred očima prekrasnu opomenu sv. Bernarda: »Čega da se, kraj takovih čuvara, bojimo? Ne može ih se ni nadjačati ni zavesti, a još manje mogu zavoditi oni, koji nas čuvaju na svim putevima našima. Vjerni su, razboriti su, moćni su: što strepimo? Hajdemo samo za njima, priljubimo im se i držimo se pod pokroviteljstvom Boga nebeskog. Kadgod se dakle opaža, da preteška napast kreće u navalu, i da je žestoko iskušenje na pomolu, prizovi čuvara svoga, pomoćnika u zgodama, u kušnjama, dovikni ga i kaži: Gospodine spasavaj nas, pogibosmo«. (In Psalm. qui habitat).

Lercher, II. 461; Beraza, De Deo creante, 372—375; Sv. Augustin, De civitate Dei, 10, 12; ML. 41, 291; Lepicier, De angelis, II. 189—191; Nic. Niles, Kalendarium manuale utriusque Ecclec., orient, et occid., t. II. p. 502 (Oeniponte 1897); Janssens, VI. 959 sl.); Pesch, III. 257 sl.; S. Landersdorfer, Zur Lehre von den Schutzengeln im A. T. (Katholik 1918, II, 114 sl.); Sv. Toma, I. q. 113 a.

III. ODSJEK: O ZLIM ANĐELIMA

Dokazali smo opstojnost zlih duhova, koji su zbog svoga grijeha bačeni u vječne muke i pakao. Vidjeli smo, kakve su to muke i u čemu stoje. Treba još da objasnimo odnošaj zlih duhova prema ljudima. To ćemo učiniti u ovom odsjeku.
Za dobre anđele vidjeli smo, da čuvaju, štite i pomažu ljude i obzirom na vremenita i obzirom na vječna dobra. U opreci prema dobrim anđelima đavoli nas mrze i zavide nam našu buduću sreću. Zbog istočnog grijeha, koji je po Adamu prešao na sve ljude, dopušta Bog, da nas đavao, dok se nalazimo u stanju kušnje ili na putovanju u domovinu, raznim načinima napada i uznemiruje. Ovo zlokobno gospodstvo vrše đavoli osobito na tri načina: napastovanjem, opsjednućem i čarobnjaštvom.
Izložit ćemo ih redom.

POGLAVLJE I.: O ĐAVOLSKIM NAPASTOVANJIMA

Napastovanje je jedan od načina, kako nas đavao napada i progoni u ovom životu.
Dokazat ćemo njegovu opstojnost i osvijetliti, kako i na koji nas način đavao može zavesti na grijeh.

§ 63. ZLI DUHOVI SVOJIM NAPASTIMA (KUŠNJAMA) MAME NAS NA GRIJEH.

1. — Pojmovi.

a) Kušati, tentare = latiti se, započeti pokus o nekomu ili provesti ispitivanje o njemu.
Pokusa ili kušnje se laćamo na nekomu zato, da nešto o njemu saznademo. To znanje može biti usmjereno i na njegovo dobro i na zlo. Prema tome netko može nekoga kušati ili samo zato, da nešto dozna ili zato, da mu koristi ili zato, da mu škodi.

b) Katkada se za Boga kaže, da nas kuša. Svrha je te kušnje, da sazna, da li ga ljubimo i to zato, da o tome druge uputi prema riječima: »— **Jer vas Gospodin Bog vaš kuša, da bude poznato, da li ga ljubite ili ne**«. (5 Moj 13, 3): — Čovjek katkada kuša zato, da nešto dozna, katkada zato, da koristi, a katkada, da škodi — Đavao pak kadgod kuša, uvijek kuša zato, da škodi.
Ovo kušanje sa svrhom, da škodi, zovemo hrvatski napastovanje. Napastovanje je vlastita, osebujna služba đavolska. (255).

2. — **Protivnici.**

a) Napastovanje poriču mnogi noviji protestanti.

b) Materijalisti i racionalisti, koji uopće poriču svako đavolsko uznemirivanje i napadanje čovjeka.

3. — **Nauka kat. Crkve** jest, da nas đavoli napastuju. Ona se očituje u redovnom svagdanjem i trajnom propovijedanju crkvenog učiteljstva, te u molitvama, kojima Crkva u svojim liturgijskim knjigama vjernicima zaziva pomoć, da svladaju napasti.

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

a) Sv. Pismo spominje više slučajeva đavolskog napastovanja. Tako: Đavao kuša Evu (255a). Napastovao je

(255) Isp. S. th 1. q. 114, a. 2.
(255a) Gen 3, 15.

Joba (256). Kušao je Krista (256a). Kušao je Judu (257). Napastovao je Ananiju i Safiru (257a). Đavao je posijao kukolj (258). On uzimlje riječ iz srdaca, da se ne bi vjerujući spasili (258a). On će rešetati apostole kao pšenicu (259).

b) U Sv. Pismu đavao se naprosto zove kušač, napasnik (tentator). Mt 4, 3: »Tada pristupi k njemu kušač i reče: Ako si Sin Božji, kaži, da ovo kamenje postane hljebom.« — 1 Sol 3, 5.: »Zato i ja, jer nisam mogao više trpjeti, poslah, da poznam vjeru vašu, da vas možda ne iskuša kušač, i da uzalud ne bude trud naš«.

c) Sv. Pismo nas opominje, da se čuvamo vražjih napasti. — 1 Pet 5, 8: »Budite trijezni i bdijte, jer protivnik vaš đavao kao ričući lav obilazi tražeći, koga da proguta«. — Jak 4, 7: »Pokorite se dakle Bogu, a protivite se đavlu, i pobjeći će od vas«.
Sv. Pavao govori supruzima: »Ne odijelite se jedan od drugoga, već ako se dogovorite za vrijeme, da se posvetite molitvi, i opet da se sastanete, da vas sotona ne iskuša poradi vaše neuzdržljivosti«. (1 Kor 7, 5). Zatim: »Obucite se u sve oružje Božje, da se uzmognete održati protiv zasjeda vražjih .... a vrhu svega uzmite štit vjere, kojim ćete moći pogasiti sve raspaljene strijele nečastivoga.« (Ef 6, 11, 16).

d) Vjernici se opominju, da se ne čude, što imade lažnih apostola. 2 Kor 11, 14.: »I nije čudo, jer se sam sotona pretvara u anđela svijetla.« — Rim 16, 20: »A Bog mira neka satre sotonu pod nogama vašima skoro«.

2. — **Sv. oci.**

U djelima sv. otaca prečesto se spominju vražja kušanja i napasti. Tacijan: »Vragovi, dok po svojoj zloći mahnitaju protiv ljudi, nagibajući se dolje zbunjuju njihove duše raznim i prijevarnim lukavštinama, da se ne mogu podići prema nebeskom putu«. (Orat. adv. graec. 16; MG. 6, 840). — Laktancije: »Ovi, kako kažem, pokvareni i propali duhovi lutaju po ovoj zemlji i utjehu za svoju propast traže u upropašćivanju ljudi. Stoga sve ispunjaju zasjedama, prijevarama, lukavstvima, opsjenama, prilijepljuju se naime za pojedine ljude i sve kuće od vrata do vrata zapreme« (Div. Inst. 2, 15; ML. 6, 332. — Sv. Irenej: »A đavao, jer je anđeo otpadnik, ovo samo može, što je prokazao na početku, zavoditi i odvući ljudsku dušu na prestupanje zapovijedi Božjih, i pomalo zaslijepiti srca onih, koji kušaju njemu služiti, da zaborave pravog Boga, a njega štuju kao Boga«. (Adv. haer. 5, 24, 3; MG. 7, 1188; RJ. 258). — Tertulijan: »Djelovanje vragova jest uništenje ljudi«. (Apol. c. 22; ML. 1, 405). — Sv. Ciprijan: »Već se je potpuno ispunilo šest hiljada godina, otkako đavao napada ljude«. (Exhort. ad mart. Praef. n. 2; ML. 4, 653). — Sv. Leo Vel.: »Koga se ne bi usudio kušati (onaj), koji se nije uzdržao od pokušaja svoje prijevare ni na samom Gospodinu našem Isusu Kristu?« (Serm. 40 De quadr. 2, 3; ML. 54, 269). — Konačno sv. Bernardo: »Koji (đavao) nema nikakove druge želje, nikakva posla, nikakve težnje, osim upropastiti naše duše, zlo snuje, duhovito govori, umjetnički svjetuje, lukavo prevari, nedozvoljena ganuća nadahnjuje, otrovne misli potpaljuje, pokreće ratove, hrani mržnju, potiče na proždrljivost, nagoni na pohotu, potiče putene želje, sprema griješnu priliku i ne prestaje na tisuću štetnih načina udarati na srce ljudi«. (De med. 13; ML. 184, 504).

(256) Job 1, sl.
(256a) Mt 4, 1 sl.
(257) Iv 12, 2, 27; Lk 22, 3.
(257a) Dj 5, 3.
(258) Mt 13, 39.
(258a) Lk 8, 12.
(259) Lk 22. 31.

3. — **Teološki razlog.**

a) Đavolska napastovanja ne protive se filozofskim načelima. U toliko bi se protivila, u koliko čovjek ne bi mogao biti kušan i napastovan od đavola. No to je krivo. Istina je doduše, da đavoli ne mogu direktno i neposredno gibati naše volje, no mogu ju gibati indirektno i posredno i to na dva načina. Ponajprije probuđujući pokrete sjetilne težnje, koji volju naginju na pristanak. I ako naime anđeli ne mogu neposredno utjecati na naše duševne moći, mogu oni tako djelovati na naše sjetilne moći, budući da je njima, kao što smo vidjeli, obzirom na mjesno gibanje podvržena svaka sjetilna narav. Iz prostornog (mjesnog) pak gibanja stanica (ex motu locali cellularum) u organu, mogu se roditi životna gibanja u sjetilnoj težnji (in ap. irascibili vel concupiscibili), iz kojih se s druge strane u volji javljaju još neslobodni i nepromišljeni čini

(actus primo-primi), koji naginju volju na pristanak. Na drugi način mogu đavli indirektno i posredno djelovati na volju time, što predmet grijeha stavljaju ili pred vanjska sjetila n. pr. pred oči, ili pred maštu mameći raznim priviđanjima i slikama volju na grijeh.

b) Đavolska kušnja nije u protimbi ni s Božjom providnosti.

Bog naime niti namjerava niti odobrava vražje napastovanje, u koliko je ono poticanje na grijeh. On ga samo pripušta, kao što i kod nas pripušta grijeh. Razlozi pak ovog pripuštanja jesu najpravedniji i najsvetiji. Naime: ili da se pokaže slava Božja, ili da se kazni grijeh, ili da se prekori grešnik, ili da se mi poučimo. Po đavolskim naime napastima jače se pokazuje dobrostivost Božja, koja nam pomaže; otvorenije se upoznaje zloća vragova; jasnije se očituje snaga križa, po kojem bivaju vragovi svladani i, kad su pobjeđeni, maleni. Vojnici se Kristovi vježbaju, zli kažnjavaju, dobri čiste, svi kušaju. Oni, koje muče kušnje, jače ćute vlastitu nemoć, bivaju ponizniji, jasnije vide pogibli, izdaleka pred njima bježe, potiču se na krepost, utječu se k Bogu, i, ako hoće, uz njegovu pomoć stiču palmu slave. (259a)

Napomene:

1. — **O snazi đavolske napasti.**

Snaga đavolske napasti može biti veća ili manja. Različitost u snazi đavolskog napastovanja ne zavisi samo od djelatnosti đavla, nego i o različitoj sklonosti i dispoziciji čovjeka, koji biva kušan. Đavao nastoji da čovjeka zavede na onu manu, na koju je više sklon. Zato on postupa kao vojskovođa ispitujući, koja je slabija strana naše duhovne zgrade.

No kolikagod bila napast, volja nikad nije prisiljena na pristanak. Po svjedočanstvu naime apostola Bog nikada ne dopušta takve napasti, kakvih mi, ojačani njegovom milošću, ne bismo mogli svladati, prema riječima sv. Pavla: »Ali je vjeran Bog, koji vas ne će pustiti, da se iskušavate većma nego što možete, nego će učiniti s kušanjem svršetak, da možete podnijeti« (1 Kor 10, 13). O tom kaže sv. Cezarije: »Došao je Krist i svezao je đavla. Ali će reći tkogod: ako je svezan, zašto je još tako moguć? Istina je, braćo, mnogo može, ali

(259a) Isp. Suarez, De ang. l. 8 c. 13 n. 18—26.

mlakima i nemarnima. Privezan je kao pas navezan na lanac i nikoga ne može ugristi osim onoga, koji mu se onamo smrtonosnom sigurnošću pridružio.... lajati može, uznemiriti može, ugristi ne može, osim onoga, koji to hoće. — Ne škodi naime sileći, nego nagovarajući, niti otimlje nama pristanak, nego moli«. (Serm. 37, n 5.; ML. 39, 1820).

2. — **Vragovi mogu katkad kod vanjskog napadaja na čovjeka prouzročiti i fizička zla.**

To je posve očito. Vragovi mogu, kao što smo vidjeli, micati i gibati tjelesa iz mjesta u mjesto i to vrlo brzo. Sastavljajući tako preko prostornog gibanja razna počela, koja imadu svoja određena djelovanja, mogu prouzročiti razne učinke slično kao što n. pr. kovač upotrebljava oganj, da salije željezo. Iz toga slijedi, da nam vragovi mogu nanijeti mnogo zla. Uz Božje dopuštenje oni to katkad i čine: »Otišavši dakle sotona od lica Gospodnjeg udari Joba čirom najgorim od tabana do tjemena«. (Job 2, 7). — Isto je tako demon ubio Sarine muževe, »jer je predana bila sedmorici muževa; i vrag imenom Asmodej ubio ih je baš, kad su ušli k njoj« (Tob 3, 8). — Zato kaže Grgur Vel.: Uistinu »đavao osvoji one, koji nijesu na oprezu, neoružane rani, neoprezne opljačka, neke ubije, neke zarobi, neke uguši«. (In. Ps. poenit. ps. 7, 11, n. 13; ML. 79, 652).

3. — **O raspoređenju đavola kod kušanja.**

Po naravi niži vragovi bivaju šiljani od viših, a osobito od Lucifera, da kušaju ljude.

Ova se nauka čini vrlo vjerojatnom.

Među vragovima naime postoji neko razređenje prema savršenostima njihove naravi. Među njima je, kao što smo vidjeli, neki prvak, glava, kojemu su ostali podređeni, jer se zovu njegovi anđeli i opisuju kao njegovi službenici. Postoji kao neko kraljevstvo, kojemu je na čelu sotona, koji teži, da svoje kraljevstvo sačuva. Zato, kaže P. Lombardo, kao što među dobrim anđelima jedni upravljaju drugima, tako su i među zlim jedni starješine, a drugi podložni. Dok traje ovaj svijet, bit će na čelu anđeli anđelima, vragovi vragovima, ljudi ljudima. Samo iza sudnjeg dana nestat će svakog gospodstva, kako uči apostol (1 Kor 15). Postoji također prevlast prema većem ili manjem znanju« (Sent. 2, 6, 4). Postoji dakle među vragovima neka sloga, po kojoj se jedni pokoravaju drugima. No ova se sloga među njima ne osniva na vezu ljubavi, koje nemaju, nego na zajedničkoj zloći, kojom mrze čovjeka. Zato kaže sv. Toma: »Oni, koji zbog zavisti nastoje zapriječiti napredak ljudi, te si zbog oholosti prisvajaju sličnost božanske moći uzimajući si od-

ređene službenike za napastovanje ljudi, kao što i anđeli služe Bogu u određenim službama za spasenje ljudi«. (I. q. 114. a. 1).
Suareze ispitujući, kako su kod napastovanja podijeljene đavolske službe, drži na temelju tradicije, da su tu dva pravila. Ponajprije đavoli su od svog poglavice određeni po vrstama zloća tako, da jedni napastuju na oholost, drugi na nečistoću, treći na škrtost i t. d. Nadalje pojedini đavli određeni su za pojedine ljude, provincije, zajednice. I budući da đavao hoće biti sličan Bogu, Suarez drži vjerojatnim, da Lucifer određuje za svakoga pojedinca čovjeka posebnog zlog duha, da ga napastuje (260).

4. — Na koje se načine može za nekoga reći, da biva uveden u napast?

Što znači biti uveden u napast, tumači Katekizam koncila tridentinskog ovim riječima: »Za nas se kaže, da bivamo uvedeni u napast, kad podlegnemo napastima. Bivamo pak uvedeni u napast na dva načina. Prvo, kad pokrenuti u stajanju srtamo u ono zlo, na koje nas je netko napastujući sklonuo. Nitko ne biva od Boga na ovaj način uveden u napast, jer nikome nije Bog začetnik grijeha, što više (on) mrzi sve, koji čine bezakonje. Tako stoji također kod svetog Jakoba: »Nitko, kad biva kušan, neka ne govori:: Bog me kuša, jer Bog ne može biti kušač na zlo; on ne kuša nikoga« (Jak 1,.13).
»Zatim se kaže, da nas uvodi u napast onaj, za kojeg se, premda sam ne napastuje, niti daje priliku, da budemo napastovani, ipak kaže, da napastuje, jer, premda je mogao zabraniti, da se to ne dogodi, ili da ne budemo svladani u napastima, ipak to ne spriječi. Na ovaj način Bog dopušta, da budu napastovani dobri i pobožni. Dakako mi katšto, prepušteni po pravednom i skrivenom sudu Božjem sami sebi, jer to traže naše zloće, padamo« (n. 41).

5. — Kako nas uvode u napast Božja dobročinstva?

Katkad bivamo uvedeni u napast po Božjim dobročinstvima. Navedeni katekizam tumači to ovako: »Osim toga kaže se za Boga, da nas uvodi u napast, kad se njegovim dobročinstvima, koja nam je dao za spasenje, služimo na propast, i očev imutak, kao rasipni onaj sin, rasipamo živeći razuzdano, ugađajući našim požudama. Stoga možemo kazati ono, što o zakonu kaže Apostol: »I nađe se, da mi je ova zapovijed za smrt, koja mi je bila dana za život« (Rim 7, 10). Prikladan je primjer za to Jeruzalem, koji je po svjedočanstvu Ezekijela« Bog obogatio svakom vrsti nakita (tako), da je na usta svoga proroka rekao Bog: Bio si savršen u nakitu, koji sam postavio na tebe (Ez 16, 14); a ipak grad onaj obasut božanskim dobrima ne samo da se nije, zahvaljujući Bogu, koji mu je učinio i čini ljubav, služio božanskim dobročinstvima za postignuće blaženstva, za što ih je primio, nego je pače, kao najnezahvalniji prema ocu Bogu odbacivši nadu i mišljenje na nebeske plodove, samo sadanje obilje raskošno i neumjereno uživao; što je Ezekijel u istoj glavi s mnogo riječi popratio. Stoga su u jednakoj zgodi nezahvalni prema Bogu ljudi, koji obilnu zalihu ispravnih djela primljenu od Boga obraćaju njegovim pripuštanjem na opačine.

(260) Isp. De angel. 8, 21, 26 sl.

Treba stoga zaključiti, da je najprikladnije, što nas je Gospodin naš poučio, da od Boga tražimo, da nas ne uvede u napast. K toj molitvi treba da se utječemo u svakoj vrsti napasti, t. j. u ispraznim stvarima ovog života, u mamljenju, koje dolazi od požude, u stisci ovog svijeta kao i u svakoj nuždi tako, da se, postavivši nadu naše sigurnosti u Boga, uzmognemo osloboditi od ralja sotone, i s Kristom vođom iznijeti pobjedu«. (260a)

6. — Napadanje i red u napadanju.

Kod anđeoskog čuvanja mora se, kao što je očito, razlikovati samo čuvanje (ipsa custodia), koje stoji u anđeoskoj prisutnosti, da čovjeka potiče na dobro i odvraća od zla, te red čuvanja (ordo custodiae), t. j. usmjerenje, razlog ili svrhu čuvanja, a to je vječni život povjerenih duša. No jednako se tako u vražjem napadanju mora razlikovati samo napadanje (ipsa impugnatio), kojim đavao i njegovi pomoćnici hoće, da zapriječe čovječji napredak, te ga privuku u zlo, te red napadanja (ordo impugnationis), t. j. usmjerenje napadanja prema cilju, koji s napadanjem imade Božja providnost, a taj jest slava Božja i vječni spas ljudi.
Razlika je dakle između čuvanja anđela i napadanja vragova u tome, što se i čuvanje i red (svrha, usmjerenje) čuvanja (ordo custodiae) svode na Boga kao prvog svoga začetnika, dok se kod napadaja samo red napadanja t. j. njegovo usmjerenje ili razlog, zašto ga Bog dopušta, svodi na Boga, dok samo napadanje potiče iz đavlove zloće.

7. — Napadanje na grijeh i napadanje za kaznu.

Zli dusi napadaju ljude zbog dva razloga. Prvi je taj, da ih potiču na grijeh (impugnatio ad culpam), a drugi taj, da ih kažnjavaju (impugnatio ad poenam). U prvom slučaju zli dusi ne bivaju šiljani od Boga, nego im Bog samo dopušta, da prema pravednim sudovima njegovim čovjeka mame na grijeh. U drugom slučaju bivaju zli anđeli šiljani od Boga, jer se kazna odnosi na Boga kao prvog začetnika. Zato se za Boga kaže, da je on začetnik zla, koje u sebi sadržava kazan (auctor mali poenae). Na ovaj je način na pr. lažljivi duh bio poslan, da kazni izraelskog kralja Ahaba, kao što stoji u 3 Kralj 22. Isto je tako kod Joba prikazan Bog kao da đavla potiče, da svetom čovjeku nanese fizička zla, s ciljem, da pokaže njegovu strpljivost (gl. 1 i 11). A u 1 Kralj 16, 14 čitamo: »A duh Gospodnji odstupi od Saula i uznemirivao ga zli duh, od Gospoda«. No ta okolnost, što đavli bivaju šiljani, da kažnjavaju ljude, ne čini, da to sa strane đavla nije pravo napadanje. Razlog je taj, što oni ne kažnjavaju s onom nakanom, s kojom bivaju šiljani. Bog ih naime šalje zbog svoje pravednosti, a oni kažnjavaju iz mržnje ili zavisti.

Sv. Toma, I. q. 114 a. 1; Suarez, De Ang. l. 8 c. 18; Perrone, De Deo creatore n. 77 sl.; Lepicier, De angelis II. 195—202; Lercher, II. 465—466; Beraza, De Deo creante, 376—387; Diekamp-Hoffmann, II. 84; Jos. a Leonissa, Die geschaffenen Geister und das Übel (Jahrbuch für Philos. und spek. Theol. 1904/5), 176 sl.

(260a) Cat. trid. n 16, 17.

§ 64. PREMDA JE ĐAVAO INDIREKTNI (NEUPRAVNI) UZROK SVIJU LJUDSKIH GRIJEHA, NE MOŽE SE IPAK REĆI, DA JE ON DIREKTNI UZROK SVIJU GRIJEHA.

Objašnjenje:

1. Za nekog se kaže, da je indirektni uzrok, kad proizvodi ono, što dovodi do nekog učinka, ili ono, što je dispozicija, spremnost za taj učinak. Tako se za onog, koji cijepa ili pili drva može reći, da je indirektno ili prigodice uzrok njihovog sagorijevanja. Direktni pak uzrok jest onaj, koji neposredno radi na proizvođenju nekog učinka. Na taj je način vatra uzrok izgorjevanja drveta, graditelj uzrok kuće.

Dokazi:

I. Đavao je indirektni uzrok sviju ljudskih grijeha.

Da je đavao indirektni uzrok sviju ljudskih grijeha, očito je odatle, što je đavao potaknuo i naveo prvog čovjeka na grijeh tako, te je zbog tog grijeha u čitavom ljudskom rodu nastala neka sklonost na grijeh. Stoga čitamo u knjizi o božanskim imenima (261), da je mnoštvo vragova uzrok sviju zala svojih i tuđih. A sv. I v a n D a m a š ć. (262) kaže, da je svaka zloća i svaka nečistoća iznađena od đavla.
Stoga se za svakog grešnika može reći ono, što je Gospodin kazao za Židove: »Vi ste od oca đavla« (Iv. 8, 44). Premda naime imade grijeha, koje ljudi počinjaju, a da ih đavao nije na njih izravno poticao, ipak time, što griješeći nasljeđuju đavla, koji je prvi sagriješio, postaju opaki rod zlog roditelja. Zato poslije riječi, koje smo malo prije naveli, kaže Gospodin naš: »Vi hoćete činiti želje oca svojega« (Iv. 8, 44).

II. Đavao nije direktni uzrok sviju grijeha.

a) Č o v j e k i m a d e s l o b o d n u v o l j u i n a r a v, k o j a j e z b o g i s t o č n o g g r i j e h a s k l o n a n a z l o. I protiv odluke razuma čovjeka snažno privlače i unutarnja i vanjska sjetilna dobra (hrana, naslade, časti, bogatstvo). To su dovoljni razlozi, zbog kojih mogu ljudi pasti u grijeh bez ikakvog đavolskog napastovanja. To je očito već zato, što je sam đavao, premda je bio tako savršen po

(261) Cap. 4.
(262) Fid. orth. l. 2. c. 4.

naravi i milosti, bez ikakvog zavođenja ipak pao. Nije stoga čudo, da bez đavlova napastovanja pada čovjek, koji je po naravi slabiji, podvržen požudi, opkoljen pogiblima.

b) T o j e u s k l a d u i s a S v. P i s m o m: »Ćud naime i misao srca čovječjega sklona je na zlo od malena«. (Gen 8, 21). — J a k 1, 14: »Svakoga kuša vlastita požuda, koja ga vuče i mami. Tada zatrudnjevši požuda rađa grijeh, a grijeh izvršen rađa smrt«. — J a k 4, 1: »Odakle ratovi i odakle borbe među vama? Zar ne otuda, od naslada vaših, koje vojuju u vašim udovima?« — S v. I v a n: »Sve, što je na svijetu, požuda je tijela i požuda očiju i oholost života« (I Iv 2, 16). — To je u skladu s tridentinskim saborom, koji kaže, da požuda ostaje u krštenima za borbu (Sess V.). Budući dakle da bi čovjek, i kad ne bi postojao đavao, težio za hranom i sjetilnim nasladama, slijedi, da bi čovjek i bez đavla mogao zgriješiti zbog svoje naravi i slobodne volje.

c) T o u č e i s v. o c i i b o g o s l o v i.

S v. T o m a: »Ne počinjaju se svi grijesi vražjim poticajem, nego neki nastaju po slobodi volje i iskvarenosti tijela; jer, kako kaže Origen (lib. 3 *Περὶ ἀρχῶ*), kad i ne bi bilo đavla, ljudi bi imali težnju za jelom i putenošću i sličnim stvarima, obzirom na koje se, ako takvo teženje ne bude zauzdano po razumu, događa mnoga neurednost, osobito pretpostavivši iskvarenost naravi. Zauzdati pak i urediti ovakvo teženje u vlasti je slobodne volje. Tako dakle nije nužno, da svi grijesi izlaze iz đavlova podbadanja«. (I. q. 114. a. 3). — O r i g e n: »Ili zar treba držati, da je đavao razlog, što mi hoćemo jesti ili piti? Držim, da nema nikoga, koji bi se to usudio ustvrditi. — Odatle bez dvojbe slijedi, da, kao što đavao nije uzrok gladi ni žeđe, tako nije uzrok ni onog pokreta, koji se odrasloj dobi po naravi nameće«. (*Περὶ ἀρχῶν* l. 3, c. 2; MG. 8, 261). — S v I v a n Z l a t o u s t i: »Mnogi također i bez đavla pogibaju. Zacijelo ne čini svega on, nego mnogo toga biva od samog našeg nemara«. (Hom. 54. in Acta). — To je isto G r g u r N a z i a n s k i pjesnički izrazio: »Što uvijek krivnju na neprijatelja svraćamo, kad njemu naše zloće snagu podaju. Sebe posve okrivljuj ili dajbudi više, jer vatra je tvoja, a duvanje vražje«. (In Tetrastichis vers. 205 seqq. Parisiis 1843, p. 608). — Konačno A u r. P r u d e n c i j e K l e m e n t († poslije 405): »A zašto ja sve zlo i svijeta i ljudi na zavist zloga duha svraćam? Kad

naša zla iz duša naših nastala, rod i glavu i silu, što jesu i što vrijede, od srca uzmu pokorna«. (In Hamartigenia, vers. 619 sl.).

Napomena: Dobri anđeli su marljiviji i postojaniji u čuvanju ljudi, nego zli dusi u napadanju na njih.

To je očito iz dosada rečenog. Budući naime da čovjek ne može steći zasluga osim posredstvom Božje pomoći, koju mu Bog iskazuje preko anđela, stoga kod svih dobrih čovječjih djela sudjeluju anđeli. No jer čovjek može sam srnuti u grijeh, zato nije potrebno, da svi njegovi grijesi imadu izvor u đavolskom napastovanju, nego mnogi izlaze iz čovječje iskvarene naravi, kao što kaže sam Gospodin: »Jer iz srca izlaze zle misli, ubistva, preljube, bludnosti, krađe, lažna svjedočanstva, psovke« (Mt 15, 19). No ipak se ne može poricati, da premnogi grijesi nastaju đavolskim poticajem. Premda naime đavao, kao što je već rečeno, ne može iznutra slomiti čovječje volje, ipak ju može ganuti time, što pred nju iznosi neki predmet kao vrijedan težnje i nagovara volju, da taj predmet obuhvati. Kraj toga đavao može djelovati na maštu i sjetilnu težnju. — Na sve ove načine đavao bez sumnje kuša prečesto da zavede čovjeka. Dakako one, koje zavodi na grijeh, primami on na jednaki način kao i praroditelje. Đavoli naime, kaže sv. Izidor (1), »obećavaju im slobodu, dok su sami robovi propasti«. (2 Pet 2, 19).

Sv. Toma, I. q. 114 a. 3; Van Noort, De Deo creante, 136 sl.; Lahousse, De Deo creante et elevante 748 sl.; Beraza, De Deo creante, 381 sl.; Lepicier, De angelis, II. 207; Fr. Hense, Die Versuchungen und ihre Gegenmittel, Freiburg 1902; H. Mazzella, II. 308 sl.; Tanquerey, De Deo creante, 502 sl.; Janssens, VI. 1010 sl.; Boyer, De Deo creante, 530 sl.

§ 65 ĐAVOLI MOGU ZAVODITI LJUDE I ČINEĆI ČUDESNE STVARI, T. J. ČUDESA NE U STROGOM NEGO U ŠIREM SMISLU.

Objašnjenje: Naveli smo već, što je čudo. Čudo — miraculum označuje stvar, koja je vrijedna čuđenja ili udivljenja (admiratio). Ono je dvostruko: u užem i širem smislu. Čudo u užem, strožem smislu (m. stricte sumptum) jest stvar, koja je apsolutno puna udivljenja, čiji je uzrok čovjeku nepoznat, a to je Bog. Čudo uzeto ovako jest vidljivo djelo, koje se zbiva ili nastaje mimo red čitave stvorene naravi, u kojem je redu sadržana i uključena svaka stvorena sila. Čudo u širem

smislu (m. sensu lato) jest djelo, koje ne nadilazi moći čitave naravi nego samo moć i sposobnost onoga, koji to djelo promatra te stoga u njemu pobuđuje divljenje i začuđenje. Na ovaj način i čovjek, u koliko čini nešto, šta je nad moći i sposobnosti te spoznajom drugoga, prouzročuje u njemu udivljenje nad svojim djelom, tako, da se to čini nekim čudom.

Dokazi.

I. Đavao ne može činiti čudesa u strogom smislu te njima zavoditi ljude.

Ova je tvrdnja članak vjere.

Ona je utvrđena svim onim, što smo dosada kazali o anđeoskoj moći i sposobnosti. Utvrdili smo naime, da anđeo ne može promijeniti red čitave naravi, jer se za to traži neizmjerna, stvaralačka snaga. Iz analize, razgloba granica anđeoske moći vidjeli smo na pr., da on ne može mimoišavši ovaj red unijeti formu u materiju ili oblikovati tvar. Ono dakle, što nadilazi moći čitave prirode i traži neizmjernu Božju silu, može učiniti samo Bog i to je čudo u strogom smislu prema riječima: »koji velike čudesne stvari čini sam« (Ps 135). Stoga samo čudesa u strogom smislu imadu snagu, da potvrde istinu vjere prema onoj: »a Gospodin im je pomogao i riječ potvrđivao znacima, što su slijedili«. Đavoli dakle ne mogu činiti čudesa u strogom smislu i time zavesti ljude.

II. Đavoli mogu proizvesti čudesne stvari (čudesa u širem smislu) i tako zavesti ljude.

Postavljena tvrdnja jasna je iz svega onoga, što smo kazali o anđeoskoj moći nad tjelesnom tvari.
Tjelesna tvar ne pokorava se doduše ni dobrim ni zlim anđelima prema njihovoj volji tako, da bi oni mogli vlastitom snagom promijeniti tvar iz jednog njezinog oblika u drugi. Na pr. tijelo životinjsko promijeniti u čovječje, ili uskrisiti čovjeka. No tvar stoji pod anđeoskom moći, u koliko je sve tjelesno podvrženo prostornom gibanju, koje mogu proizvesti anđeli. Stoga đavoli mogu proizvesti one čudesne učinke, do kojih se može doći primjenjivanjem, sastavom aktivnih i pasivnih sila i moći tjelesa, koja su s obzirom na svoje gibanje podvrgnuta utjecaju anđela.
Očito je također, da takim učinkom đavoli mogu zavarati i zavesti čovjeka, da mu povjeruje.

Napomena: 1. — Dvostruka vrsta čudesnih djela učinjenih od đavla. Među čudesnim djelima, koja se pripisuju đavlu, jedna su takva, da su ih đavli uistinu proizveli, a druga su se zbila samo na oko, prema našem priviđanju.

a) U prvu vrstu spada n. pr. ono, što su vrači pomoću đavla učinili u Egiptu, kad su proizveli prave zmije, prave žabe. No treba spomenuti, da se šibe u rukama vrača nijesu iznutra prometnule u zmije, nego su šibe spretnošću i snagom, koju đavao po naravi posjeduje, brzo, tajnovito odstranjene i dovedene zmije. Riječ: šiba je pretvorena (versa) u zmiju ne moraju značiti, da je izvedeno unutarnje preoblikovanje, po kojem bi ista tvar do sada imala oblik drveta, a od sada zmije, nego samo promjenu, izmjenu, nestanak jednog i pojavu drugog, prema riječima: »Pretvorila se pobjeda u žalost — versa est victoria in luctum« (2 Kralj 19, 2—5) ili: »U žalost se obratila citara moja — versa est in luctum cithara mea« (Job 30, 31—6), gdje sigurno riječ versa — pretvorila se, obratila se, ne znači unutarnju promjenu jednog u drugo, nego pojavu jednog iza drugog.

Isto je tako nešto stvarno bio oganj, koji je pao s neba i uništio Jobovu porodicu i stado, a spremio ga i donio đavao. Jednako je onaj vihor, koji je srušio Jobovu kuću i ubio mu sinove, bio nešto zbiljsko, a ne samo utvara.

b) No katkada su đavolska djela samo prividna.

Uzrok ove prividnosti ili pričinjanja može biti ili iznutra (ab interiori), u nama, ili izvana (ab exteriori).

Iznutra postoji uzrok nekog pričinjanja onda, kad đavao pokrene našu maštu ili vanjska sjetila tako, da mi nešto drukčije vidimo, nego jest. To se također može zbiti snagom i utjecajem nekih tjelesnih stvari, t. j. tajnih elemenata ovog svijeta, čijim se djelovanjem sjetila mogu vrlo lako pokrenuti i promijeniti.

Izvana su djela prividna ili time, što đavao može iz zraka oblikovati tijelo svakog lika i oblika te se u njemu vidljivo pokazati, ili time, što svaku tjelesnu stvar može zaodjeti u bilo koju drugu tjelesnu formu te se u tom obliku ili vrsti pokazati.

2. — **Razlika između istinitih i krivih čudesa.**

Budući, da i đavao može činiti čudesne stvari, nastaje pitanje, da li je moguće razlučiti svako čudo, koje potječe od Boga, od čudesnih djela, koja potječu od vraga. Odgovaramo, da je to moguće. Da vidimo, kako se ta razlika utvrđuje, navodimo slijedeće:

a) S obzirom na način, kako nastaju (ratione modi quo fiunt) čudesa su trostruka: α) Čudo po sebi (ratione sui) obzirom na samu bit učinka (quoad substantiam facti). β) čudo obzirom na subjekt, u kojem se zbiva (ratione subjecti). U tom čudu može ono, što se zbiva, promatrano u sebi, nastati po silama naravi, ali ne u ovom određenom subjektu (uskrsnuće mrtvih, jer priroda može dati život, ali ne mrtvomu). γ) čudo obzirom na način (ratione modi). U njemu ono, što se zbiva može i gledano u sebi i promatrano u subjektu, u kojem se zbiva, nastati prirodnim silama, ali ne na ovaj način (časovito ozdravljenje bolesnika: priroda naime može bolesnom čovjeku dati zdravlje, ali ne u jednom trenutku).

b) Promatrajući odnos prema prirodnom redu čudesa mogu biti: α) mimo naravni zakon β) povrh naravnog zakona i γ) protiv naravnog zakona (kad tko na pr. u vatri ne izgara)

c) Apsolutna i relativna čudesa. Prva nadilaze moć i silu svake naravi stvorene i stvorljive, i stoga mogu biti samo od Boga. Druga mogu uz Božju privolu biti proizvedena od neke stvorene moći. Ono su čudesa prvog, a ovo čudesa drugog reda.

Vidjeli smo, da anđeli mogu činiti relativna čudesa, jer imadu takvu spoznaju, volju i moć, da primjenjivanjem raznih fizičkih sila mogu u vidljivom svijetu proizvesti učinak, koji narav prepuštena sebi i ljudima nikad ne bi proizvela niti mogla proizvesti bilo da gledamo na veličinu izvedenog djela bilo na način anđeoskog djelovanja. No takva djela pravom se ubrajaju među čudesa ili učinke mimo reda, koji sada u prirodi postoji, jer na red u prirodi ne spada, da anđeli djeluju na taj osebujan način. Red naime i tečaj stvari u prirodi biva barem redovno i u pravilu upravljan i vođen po uzrocima, koji su u okviru toga reda. Kraj toga, kad bi dusi uopće, a zli napose mogli po volji u ovom vidljivom redu činiti sve, što bi svojom naravnom moći mogli proizvesti, mogli bi prouzročiti golemu pometnju i nered, što više učiniti nemogućim i sam čovječji život. Budući dakle, da tim dusima nije dopušteno, da po volji mijenjaju ili zaprečuju običajni tečaj prirode, koji je stvoren i uveden baš zbog čovjeka, slijedi, da se ovakvi događaji ne mogu zbiti nego ili pozitivnim Božjim odobrenjem ili barem njegovim dopuštenjem.

Navevši ovo treba sada da riješimo pitanje, da li možemo spoznati, da je neko djelo uistinu čudo, t. j. da li možemo zaključiti, da je to uistinu svrhunaravni ili mimonaravni događaj, koji potječe ili od samog Boga (apsolutno čudo), ili barem po pozitivnom odobrenju Božjem (relativno čudo) ili je to samo čudesni događaj, kojeg nije učinio ni čovjek, ni Bog, nego neka viša, duhovna sila, ali ne Božjim odobrenjem, nego samo pripuštanjem (krivo čudo).

Da se za neko djelo može reći, da je pravo čudo, potrebno je, da znamo: α) da se je taj događaj uistinu zbio (To je historijska istinitost čuda), β) da nadilazi prirodni red (filozofska istina čuda), i γ) da je od Boga (teološka istina čuda). Za rasuđivanje đavolskih čudesnih djela od pravih čudesa od presudne je važnosti ovo posljednje. To jest, da li se može prosuditi, da je neko čudesno djelo ili od samog Boga, ili od Boga odabrano i zapovijeđeno, ili je učinjeno od nekog duha, a samo zbog nekih razloga od Boga pripušteno.

Ponajprije je jasno, da su neka djela po svojoj biti takva, da samo Boga mogu imati za začetnika. Takvo je djelo n. pr. uskrsnuće mrtvih. Nijedno naime drugo biće osim Boga, koji je gospodar života i smrti, ne može dušu iz stanja konačne svrhe ili cilja premjestiti natrag u stanje iskušenja i putovanja (terminus viae et probationis). Uskrsnuće mrtvih jest dakle pravo čudo, koje ne može potjecati od vraga. Takva su također djela: proslava čovječjeg tijela, pronicanje tijela, povratak vida slijepcu od rođenja, obnova i poredak manjkavog organa, časovito izvođenje nekog učinka.

Ako se pak katkad za neko čudesno djelo ne može iz promatranja njega samog prosuditi, da li je od Boga, moći ćemo to učiniti iz promatranja okolnosti, pogotovu, ako imademo pred očima Božju providnost, koja ne može dopustiti, da čovjek ostane u bludnji ili u dvojbi, da ne raspozna Božja djela od vražjih čarolija. Te okolnosti jesu: značaj (karakter) osobe, koja čini čudesno djelo, način, kako ga čini, zatim, da li se u djelu zrcali Božja svemoć, mudrost, i svetost. Budući naime da i dobar i zao anđeo ne može, a da ne upravlja svojih djela k svome vlastitom cilju, očito je, da će se to doskora u djelovanju pokazati. Stoga, ako u nekom čudesnom djelu nema nikakve opreke s Božjom savršenošću, znak je, da je to djelo od Boga.

Konačno, Božja providnost ne može dopustiti nikakvog mimonaravnog djela, a da se ne bi moglo raspoznati, da je ili pravo čudo ili djelo vražje, protivno Božjoj nakani. To je jasno, jer bi inače Bog izgubio najuspješnije sredstvo, da ljudima saopći svoju volju i otkrije svoju

istinu. Postoji dakle mogućnost, da uvijek raspoznamo pravo čudo od krivog.

Bilješka: Što treba držati o preoblikovanju ili preobrazbi kralja Nabukodonozora?

Kod Danijela 4, 7—14, 17—23, 28—32 pripovjeda se o snu Nabukodonozora, kralja babilonskoga, o visokom posječenom i odbačenom drvetu. Danijel je san protumačio o kazni, koja će stići kralja radi toga, što se u svom kraljevskom dostojanstvu uzoholio. San je doskora ispunjen. Nabukodonozor izbačen je između ljudi. Vladao se kao životinja, jer se hranio zelenilom kao goveda, kad pasu travu. Hodao je četveronoške, obrasla ga dlaka, kao lavlje grive, boravio je pod vedrim nebom, izvrgnut rosi i kiši i skrivao se po šikarju. Dok je bio u tom stanju ludila, bio je okovan željeznim i mjedenim okovima, da ne bi u bjesnilu komu mogao naškoditi. Izbjegavao je ljude i družio se sa životinjama. Kosa mu je bila kao lavlja griva (prema LXX), odnosno (prema hebrejskom i Vulgati) kao perje u orla, a nokti su mu narasli kao ptičje pandže.

Nakon »sedam vremena« [sedam mjeseci ili sedam tamošnjih godišnjih doba (to j. ljetno i zimsko), dakle od prilike 3½ god.] Nabukodonozor je ozdravio, priznao Boga i povraćen u kraljevsku čast.

U vezi sa spomenutom činjenicom nastaje pitanje, kakva se promjena dogodila u Nabukodonozoru, te da li ju je prouzročio đavao.

Obzirom na preobrazbu Nabukodonozorovu može se zamisliti samo ovo troje: ili se on sav bitno promijenio u životinju ili se samo tijelo promijenilo, a duša se na neko vrijeme odijelila, ili su se dogodile promjene u tijelu tako, da je duša u njemu ostala, ali je bila zapriječena izvršivati djelovanje razumnog života. Na to odgovaramo: Nemoguće je prvo, jer se protivi načelima zdrave filozofije, koja zabacuje mogućnost prelaza jedne vrsti u drugu bilo višu bilo nižu. Nemoguće je drugo, jer se selenje (metempsyhosis) duša protivi naravi duše. Preostaje dakle samo to, da je Nabukodonozor ostao čovjek no tako, da je bio zapriječen u ispunjavanju čovječjeg djelovanja.

To se apsolutno govoreći moglo dogoditi bez ikakva čuda. U Nabukodonozorovu organizmu naime zbile su se takove promjene, koje su pozlijedile mozak tako, da je on pao u neku vrstu ludila, koje se u medicinskoj znanosti naziva lycanthropia, a koja se očituje u tome, da se čovjek vlada kao vuk ili kao koja druga životinja, te oponaša njezine glasove i njezin način života. Već je i sv. Toma spomenuo, da je Nabukodonozor obolio zbog poremećenja mašte.

[Da je pak Nabukodonosora uhvatilo baš takvo ludilo, da se naime vladao kao govedo, možda je nešto doprinijelo i to, što su za ukras kraljevske palače bili na ulazima golemi likovi goveda s krilima, koji su simbolizirali zaštitne genije ili babilonska polubožanstva, pa je i Nabukodonosor počeo sebi utvarati, da je on nešto takovo.

U novijoj povijesti imamo neku sličnu pojavu kod bavarskoga kralja Ludovika II. (1864—1886), koji je bio silno zanešen za umjetnost, a g. 1886. obolio je od ludila utvarajući si, da je Lohengrin.]

Nabukodonozor je dakle obolio zbog pozlijede mozga, poremećenja mašte, usljed čega mu je zamračen duševni život.
No u spomenutom poremećenju i oboljenju kralja Nabukodonozora treba ipak priznati i čudo, i to s dva razloga. Ponajprije zato, jer je i nastup i prestanak oboljenja proročki objavljen. Nadalje zato, što je bolest nenadano, naglo nastala, i nenadano, naglo prestala. Prouzročenje ovog učinka, koji se zbio tako naglo, može se pripisivati đavlu, tako, da je on u slučaju Nabukodonozorove bolesti učinio čudo. To osvijetljuje Sylvius: »Apsolutno govoreći može biti, da se Bog u izvođenju čudesa posluži đavolskim posluživanjem, osobito kod kažnjavanja bezbožnika... No u ovom slučaju ne bi ovakvim čudesima đavao mogao zavesti čovjeka, jer ih ne bi činio po svojoj želji ni za svjedočanstvo kakve laži, nego po volji Božjoj, te bi se tako (ona), htio đavao ili ne htio, zbila za svrhu, koju je Bog nakanio.«

Sv. Toma, I. q. 114 a. 4; Janssens, VI. 1016; E. Dorsch, De religione revelata (1916) 364 sl.; E. Müller, Natur und Wunder; Lepicier, De Angelis II. 210 sl. Dr. P. Riessler, Das Buch Daniel, Wien 1902; Fr. Sal. Tiefenthal, Daniel explicatus, Paderbornae 1895; Fr. Vigouroux, La Sainte Bible Polyglotte, Paris 1906, tom. VI; Schuster Holzammer, Handbuch zur biblischen Geschichte I, Freib. im Breisgau 1925, str. 741.

POGLAVLJE II.: O ĐAVOLSKOM OPSJEDNUĆU

S pitanjem o đavolskom uznemirivanju, jurišanju i napastovanju, povezano je i pitanje o đavolskom opsjednuću. Raspravljat ćemo o tom pitanju s jedne strane zato, da opstojnost toga opsjednuća dokažemo protiv bezbožnih filozofa, koji se pod vodstvom Voltaira zbog toga izruguju Sv. Pismu, a s druge strane zato, da odbijajući nauku racionalista, koji pod vodstvom Semlera opsjednuća u Sv. Pismu tumače kao čiste naravne činjenice, pokažemo pravu narav ovog đavolskog napadanja na čovjeka.

§ 66. MEĐU ĐAVOLSKA DJELA, KOJA JE ON VRŠIO I PRIJE I POSLIJE KRISTOVE SMRTI, OPRAVDANO SE UBRAJAJU I OPSJEDNUĆA.

I. **Objašnjenje pojmova.**

Opsjedanje (obsessio) jest djelo, kojim đavao utječući na ljudsko tijelo, muči čovjeka i to ili tako, da zapriječuje izvršivanje njegovih moći i sposobnosti, ili tako, da prouzročuje boli, ili konačno tako, da čini i jedno i drugo.

S obzirom na snagu i način opsjedanje je trostruko: podsjedanje, opsjedanje i posjedovanje.

a) Podsjedanje (circumsessio) jest onda, kad đavao doduše ne uđe u čovjeka, ali ga na neki način kao podsjeda i opkoljuje i time teško muči.

b) Opsjedanje u strogom smislu (obsessio stricte dicta) postoji onda, kad đavao uđe u čovječje tijelo, u njemu stanuje, na njega djeluje uznemirujući sjetila i udove, mučeći čovjeka ili mu pače davajući neobične i izvanredne sile.

c) Posjedovanje, zapremanje (possessio) stoji u tome, da đavao tako posjeduje ljudsko tijelo i tako se služi njegovim silama, da čovjeku ne ostaje ništa ili gotovo ništa slobodnog i promišljenog djelovanja. To je dakle najjači stupanj opsjedanja.

Bilješke.

Podsjedanje, opsjedanje u strogom smislu i posjedovanje zapravo su samo tri različita stupnja onog odnosa između đavla i čovjeka, koji se naprosto zove opsjedanje (obsessio). Navedene izraze u izloženom smislu upotrebljavaju noviji bogoslovi. Sv. Pismo nema ni jedan od navedenih izraza. Oci ne razlučujući navedenih pojmova govore o opsjedanju (obsessio) i posjedovanju (possessio). Kod otaca nazivlju se ovakvi ljudi latinski daemoniaci, grčki energumeni, t. j. oni, koji bivaju kao vođeni, gonjeni ili tjerani od drugog, različitog počela.

2. — **S obzirom na okolnost opsjedanje može biti:**

a) Jednostavno i mnogostruko prema tome, da li čovjeka opsjeda jedan ili više đavola prema riječima: »Mnogi su đavli ušli u njega« (Lk 8, 30).

b) Djelomično i potpuno prema tome, da li je đavao zaposjeo jedan dio tijela, ili čitavog čovjeka. Djelomično opsjedanje jest ili duševno ili tjelesno. Duševno je onda, kad đavolska zloća ispunja i upravlja samo duševnim čovječjim moćima, kao što se kaže za Judu iza posljednje večere. Tjelesno je onda, kad čovjek biva mučen od đavla samo u tijelu, no s obzirom na svoje duševne moći i svoju volju ne stoji pod vražjim utjecajem. (264).

(264) Isp. 1 Kor 5, 3—5.

c) S obzirom na vrijeme: trajno (265) i prekidano (266).

d) S obzirom na način: blago (267) i žestoko (268).

II. **Protivnici:**

1. — **Racionalisti i materijalisti.**

Jedni, među kojima se ističe Voltaire, poriču mogućnost opsjednuća i izruguju se Sv. Pismu, što o energumenima govori kao o zbiljski od đavla opsjednutima. Drugi drže opsjednuće mogućim, ali govore, da ga Bog ne može pripustiti. Zato vele, da mjesta u Sv. Pismu o energumenima nijesu vjerodostojna. Treći dopuštaju istinitost pripovijedanja Sv. Pisma, ali kažu, da se pod imenom daemoniaci imadu razumijevati luđaci, mjesečnjaci, padavičari i drugi bolesnici. Četvrti dopuštaju, da su daemoniaci (opsjednuti) bili prije Krista, ali iza pobjede Kristove nad đavlom da je svako opsjedanje prestalo. Peti uopće ne vjeruju u opstojnost vragova.

2. — **Mnogi protestanti.**

3. — **Neki katolici kao Jahn i dr.**

III. **CRKVENA NAUKA.**

Da đavli mogu opsjednuti čovjeka, nauka je vjere.
Crkveno učiteljstvo očitovalo je to često i na različite načine.

1. — **Na različitim saborima postavljeni su zakoni, koji se odnose na opsjednute.** Tako na konc. tolet. 11 (g. 675) kan. 13; u Orangeu (g. 441) kan. 14; na konc. kartaškom 4 (g. 398), kan. 92; na antiohijskom (g. 341) kan. 10. Sabor u Elviri (306) gl. 29 kaže: »Ime energumen, koga muči lutajući duh, niti se smije spominjati kod oltara, kod prikazanja, niti se smije dopustiti, da svojom rukom u crkvi poslužuje«.

2. — **Crkva je odmah od početka za tjeranje vragova ustanovila red zaklinjalaca** (ord. exorcistatus) i on je trajno u upotrebi Crkve (269).

(265) Lk 13, 11.
(266) 1 Kralj 16, 23.
(267) Lk 8, 2.
(268) Mt 15, 22, Mrk 9, 17.
(269) Isp. Trid. sj. 23. gl. 2.

3. — **Isto je tako Crkva od davnine uvela zaklinjanja** (exorcismus), kojih nije nikad napustila (270).

Dokazi:

1. — **Iz Sv. Pisma.**

a) Za Krista se izričito kaže, da je tjerao vragove: »..... i istjera mnoge đavle, i ne dopusti đavolima da govore, jer su ga poznavali«. (Mrk 1, 34). — »I izgonio je đavla, koji je bio nijem, ali neki od njih rekoše: Po Belzebubu, poglavici đavolskom, izgoni đavle«. (Lk 11, 14 sl).

b) Opsjednuti (daemoniaci) jasno se i točno razlikuju od bolesnika, a tjeranje vragova od liječenja bolesti: ».... Privedoše mu sve bolesne, koji su trpjeli od različnih bolesti i muka i opsjednute i mjesečnjake i uzete, i izliječi ih« (Mt 4, 24) — »I izliječi mnoge bolesnike od različitih bolesti, i istjera mnoge đavole« (Mrk 1, 34).

c) Krist vragove nagovara, pita ih, kako se zovu, prekorava ih, nalaže im, da izađu, zapovijeda im, da uđu u svinje. S druge opet strane vragovi zapitani odgovaraju, pokoravaju se, izlaze i. t. d.
Evo nekoliko primjera: Lk 8, 30: »A Isus ga (đavla) zapita: Kako ti je ime? On reče: Legija, jer su mnogi đavli ušli u njega. I molili su ga, da im ne zapovijedi, da idu u ponor. — I dopusti im. Tada iziđoše đavli iz čovjeka i uđoše u svinje i navali čopor strmoglavce u jezero i utopi se«. — Mrk 9, 24 sl: »Nijemi i gluhi duše, ja ti zapovijedam, iziđi iz njega i više u njega ne ulazi«. — Mt 12, 43: »Kad pak nečisti duh iziđe iz čovjeka, ide kroz pusta mjesta tražeći pokoja i ne nađe ga«.
Kad bi se ovo pripovijedanje evanđelja o đavolima uzelo metaforički, bilo bi ne samo apsurdno i ludo, nego i smiješno. Sv. Pismo dakle sigurno svjedoči, da je bilo opsjednutih ljudi.

d) Krist je dao svojim učenicima vlast tjerati đavle kao različitu od vlasti ozdravljivati bolesne: »I dozvavši svojih dvanaest učenika, dade im vlast nad nečistim

(270) Rit. Rom. Tit. IX. c. 1—3.

duhovima, da ih izgone i da liječe svaku bolest i svaku slabost« (Mt 10, 1) — »Gospodine i đavli nam se pokoravaju u ime tvoje« (Lk 10, 17).

e) Ova vlast je zasvjedočena mnogim primjerima. Dj 5, 16: »A skupljalo se mnoštvo iz okolnih gradova u Jeruzalem, donoseći bolesnike i opsjednute od nečistih duhova, i sve su ozdravljali«. — Kad su sinovi nekog Skeve, židovskog velikog svećenika, kušali nad opsjednute zazivati ime Isusovo, reče im zli duh: »Isusa poznajem i Pavla znam, ali tko ste vi? I navali na njih čovjek, koji bijaše opsjednut s tolikom silom, i nadvlada ih tako, da su goli i ranjeni pobjegli iz one kuće«. (Dj 19, 15 sl.). — Vlašću tjerati duhove služi se i sv. Petar (271) i Filip đakon (272).

Iz navedenih mjesta očito je, da su đavolska opsjednuća postojala za vrijeme Krista i iza njega.

f) O opsjednućima prije Krista imade jedva što u knjigama St. Z.

No imade činjenica, iz kojih se opravdano na ta opsjednuća zaključuje. Ovamo spada ono, što se u 1 Kralj pripovijeda o Saulu, koga je mučio zli duh (273); i o ženi, koja je imala duha Pitona (274). Isto se tako govori u knjizi Tobijinoj o vragu, koji je pobio Sarine muževe. (275)

U ovom je pogledu predragocjeno svjedočanstvo Josipa Flavija, koji govoreći o Salamonu kaže: »Dao mu je (Salomonu) Gospodin Bog, da nauči umijeće protiv zlih demona na korist i zaklinjanje ljudi. I kad je sastavio čaranja, kojima se ublažuju boli, ostavio je također obrasce zaklinjanja, kojima svezane đavle tako izbacuju, da se nikad ne vraćaju.« (Antiqq. l. 6, l. 2).

2. — **Iz tradicije.**

a) Činjenice, koje pretpostavljaju opsjednuće. **Izričita vjera Crkve u opsjednuće očituje se, kao što je već rečeno,** iz opstojnosti reda zaklinjača (exorcistae), koji ređeniku daje vlast

(271) Dj 5, 16.
(272) Dj 8, 6, 7.
(273) Gl 16, 5.
(274) 1 Kralj 28.
(275) Gl 6, 14.

stavljati ruke na opsjednute ili energumene, krštenike i katekumene ili po zaklinjanjima (exorcismi) tjerati iz njihovih tjelesa vragove. Taj je red, kao što smo već spomenuli, od najstarijih vremena. Tu su pak vlast, kako govore crkveni anali, osobito uspješno izvršivali neki sveci, kao sv. Filip Benicije i sv. Peregrino. Ova je vlast pače posebnom Božjom dobrotom dana katkada i osobama koje nijesu nosile svećeničkog reda. Tako na pr. Margareti Kortonskoj i sv. Katarini Sienskoj.

Da je opsjednuća bilo ne samo nekoć, nego u svako doba, svjedoče: Opsjednuće samostanki sv. Uršule u Loudunu u 17. st. Za vrijeme janzenizma u 18. st. bilo je također mnogo opsjednuća. No tih pojava imade također i danas, osobito u spiritizmu.

b) Izjave otaca.

α) Oci jednodušno priznavaju, da su događaji, koje iznosi Sv. Pismo, prava đavolska opsjednuća. Isto tako oni jednodušno uče, da postoje pravi đavlom opsjednuti ljudi (daemoniaci), nadalje, da je Krist Crkvi dao vlast tjerati vragove te da su oni uistinu i često bili istjerani.

β) O gonjenju đavla govore oci kao o stvari najpoznatijoj, čestoj, jasnoj, koja se zbivala pred očima samih nevjernika, za koju znadu svi.

γ) Vlast izgoniti đavle i činjenica, da su oni zazivanjem imena Isusova uistinu tako često bili istjerani, sv. ocima je nepobitni znak božanskog podrijetla Crkve.

Navest ćemo samo neka svjedočanstva.

Sv. Justin: »Da se naime očuvamo od vragova, koji su tuđi Božjem štovanju, a koje smo nekoć štovali, uvijek molimo Boga po Isusu Kristu, da, pošto smo se po njemu k Bogu obratili, budemo čisti. Onog naime zovemo pomoćnikom i otkupiteljem, kojeg se već moći imena prepadnu i sami đavoli, te se danas, kad ih se po imenu Isusa Krista, koji je pod Poncijem Pilatom upraviteljem Judeje bio propet, zakune, podlažu. Iz čega je svima jasno, da mu je od Oca dana tolika vlast, da se njegovom imenu i primjenjivanju njegova trpljenja pokoravaju i đavoli« (Dial. cum Tryph. 30; MG. 6, 540). — Laktancije: »Pravednika pak, t. j. štovatelja Božjih, boje se (vragovi); njegovim imenom zakleti izlaze iz tjelesa« (Div.

Inst. 2, 16; ML. 6. 334 sl.). — Sv. Ciprijan: »O kad bi (ti) htio njih (vragove) čuti i vidjeti, kad ih mi zaklinjemo pa ih muče duhovni bičevi, i po mučilima riječi bivaju istjerani iz opsjednutih tjelesa«. (Ad. Demetr. 15; ML. 4, 555).

3. — **Teološki razlog.**

Protivnici ne iznose nijedan vjerojatni i uvjerljivi razlog, kojim bi dokazali, da vragovi nemaju moći proizvesti u ljudskom tijelu pojave, koje su vlastite samo opsjednuću. — Opsjednuće ne protivi se ni providnosti Božjoj, koji u svome najpravednijem sudu dopušta na ovom svijetu napasti, zavođenja, podrugivanja, progonstva i dr., čime se često duši i tijelu nanose veća zla nego bilo kakvim opsjednućem.

Napomene:

1. — **Znakovi vražjeg opsjednuća prema rimskom obredniku jesu:**

»S mnogo riječi govoriti nepoznatim jezikom ili razumjeti onoga, koji govori; otkrivati udaljene i skrivene stvari; pokazivati sile, koje nadilaze narav dobi ili položaja i drugo ove vrsti. Ako se ovakvih stvari zajedno sastaje vrlo mnogo, veći su znakovi«. (N. 3). Treba također spomenuti, da se đavao pokazavši znakove svoje prisutnosti katkad sakrije i opsjednute pušta začas u slobodi. Opsjednuti su smireni, pače pristupaju sv. pričesti, no đavao udaljivši se za čas opet se vraća. Često bolesnika potiče na smijeh, šale ili ludorije. Katkad opsjednutog na kojem dijelu tijela uznemiruje, udara, bode.
No ovdje treba primijetiti, da se ne može uvijek lako vjerovati ono, što se govori za opsjednute. U tu su pogrešku pali mnogi protestanti, koji su uzrok različitih bolesti pripisivali vražjoj moći.
I naš je puk, osobito u zapuštenijim krajevima, često sklon razne pojave bolesti tumačiti utjecajem vražjim. Zato Crkva opominje zaklinjaoca: »da ne bi lako vjerovao, da je netko opsjednut od đavla, nego mu moraju biti poznati oni znakovi, kojima se opsjednuti razlikuje od onih, koji boluju od mahnitosti ili druge bolesti«. (Rituale Rom. De exorcis. obs.). Ova je opomena u naše doba potrebna to više, što u hipnotičkom snu nastaju mnogi fenomeni, koji su slični vražjem opsjednuću. S druge opet strane sklonost zanijekati svako đavolsko opsjednuće proizlazi »iz korjena nevjere — jer ne vjeruju, da postoje vragovi, osim samo u mišljenju puka, da strahove, koje si iz svoga umišljanja sam stvara, pripisuje vragu«. (Sv. Toma. In 4 dist. 349. 1 a. 3).

2. — **U čemu se sastoji razlika između opsjednuća i nasrtaja ili napadaja đavolskog uopće?**

Ta razlika nije, kako bi neki htjeli, u tome, što je opsjednuće nešto veće, a napadaji uopće nešto laglje nasrtanje đavla na čovjeka. Razlika je u tome, što se đavolski nasrtaji ili napadaji uopće po sebi odnose na dušu, a opsjednuće na tijelo. Stoga je i Crkva uvela druga zaklinjanja (egsorcizme) za krštenika, iz čijih duša treba otjerati vraga, a druga za energumene (opsjednute), iz čijih tijela treba potjerati sotonu. Dakako da je jedno s drugim u vezi, jer đavao ne može napastovati duše osim preko tijela i obratno đavao ne opsjeda tijela osim s tim ciljem, da sigurnije pogubi dušu.
Kraj toga treba spomenuti, da je razlika u tome, što đavao ne treba posebnog dopuštenja Božjeg za to, da na razne načine uznemiruje i napastuje čovjeka. Napastovanje naime jest u okviru redovne Božje providnosti, koja hoće, da i đavao bude indirektno od koristi čovjeku, jer su njegova napastovanja vježbanje za čovjeka u kreposti, molitvi i privrženosti uz Boga. Za opsjednuće čovjeka naprotiv potrebno je posebno Božje dopuštenje, jer je sotona svojim grijehom izgubio vlast, da upravlja materijom (tijelom). No to opsjednuće nije ipak čudo, jer ga đavao izvršuje svojom moći. Oslobođenje pak od opsjednuća jest čudo, jer ga i sveti ljudi mogu izvesti i izvode ne svojom moći nego Božjom.
Kraj toga kod opsjednuća čovjek izgubi slobodnu uporabu udova, dok kod običnog napastovanja ne samo da zadrži ovu uporabu, nego može i samu sjetilnu težnju zauzdati i sapeti.

2. — **Kod koga se može dogoditi opsjednuće i koji su mu uzroci?**

a) Opsjednuće se češće zbiva kod grešnika i opakih. No može se ono dogoditi i kod dobrih i pobožnih ljudi, pa se tako uistinu već i dogodilo. Tertulijan kaže: »Dogodio se i primjer one žene, koja je otišla u kazalište, a vratila se s đavlom. Kad je stoga u zaklinjanju nečisti duh opterećivan, zašto se je usudio navaliti na vjernika, reče: dosljedno sam i najpravednije učinio, u svome sam ju našao«. (De spect. 26; ML. 1, 657).

b) **Kod opsjednuća treba promatrati moralni, fizički i svršni uzrok.**

Moralni uzrok opsjednuća jest ili osobni grijeh, ili nevjerništvo ili stanje ljudske naravi, koje je zbog istočnog grijeha još u nekom podložništvu đavolskom.

Fizički dalnji uzrok (c. physica remota) jest Bog, ili sveti i dobri ljudi (276), ili čarobnjaci (magi), koji Božjim dopuštenjem pošalju u čovjeka đavla. Najbliži pak fizički uzrok (c. physica proxima) jest đavao.

Svrha (causa finalis), koju imade Bog pripuštajući opsjednuće, jest ili da se opsjednuti popravi, ili da se iskuša, ili da se dokaže opstojnost đavla, ili da se pokaže snaga blagoslovina te moć i sila Crkve. Svrha pak, koju imade đavao, jest propast i uništenje ljudi.

4. — **Način, kako se može dogoditi opsjednuće.**

Imade više načina: đavao katkad spontano, sam od sebe, uđe u čovjeka. Drugi put opet neko uvede đavla čarobnjačkim djelima ili uopće nekim magijskim znakovima i sredstvima (per opera magica aut malefica signa vel instrumenta). No nikad se to ne može dogoditi bez posebnog Božjeg dopuštenja i bez najuzvišenijih i najsvetijih ciljeva.

Što se pak tiče načina, kako se vragovi tjeraju, treba u svemu slijediti propise Crkve, koja je ustanovila posebni obred, kojim zaklinje đavle, da iz opsjednutog odu. Osobito pak treba se pokoravati biskupskom auktoritetu, bez kojeg ne smiju ni sami svećenici izvršivati vlast zaklinjanja.

5. — **Zašto je Bog dopustio, da za Kristovo doba bude više opsjednutih?**

Za to navode više razloga. Prvi je taj, što je Krist morao svladati vraga, uništiti njegovo djelo, razoriti vražje kraljevstvo i sa svijeta otjerati njegovu vlast. Bilo je stoga potrebno, da ova pobjeda bude očita te da se vidljivim tjeranjem vraga pokaže, da je nadošlo mesijansko kraljevstvo. Tako su sami vragovi, premda nerado, bili svjedoci dolaska Mesijina i oslobođenja ljudi, koji su stenjali pod ropstvom sotoninim.

(276) Sv. Pavao piše Korinćanima čuvši, da među njima postoje i najstrašniji bludnici: »Kad se saberete u imenu Gospodina našega Isusa Krista, vi i moj duh sa silom Gospodina našega Isusa Krista, da se taki preda sotoni na propast tijela, da se duh spasi u dan Gospodina Isusa«. (1 Kor 5, 4—5).

Da danas nema toliko opsjednuća možda je razlog i u tome, što se đavlu čini prikladnije, da današnjem nevjernom svijetu ne pokazuje odviše očito svoju opstojnost, jer bi to bio i dokaz opstojnosti svrhunaravnog reda. Stoga on nastoji današnjeg čovjeka drugim sredstvima zarobiti i potaknuti na borbu protiv Kristova kraljevstva.

Lepicier, De angelis, II. 221 sl.; Lercher, II. 466; Beraza, De Deo creante, 384 sl.; Pohle-Gierens, I. 507; Heyne, Besessenheitswahn bei geistigen Erkrankungszuständen, Paderbor, 1904; K. Knur, Christus medicus?, Freiburg 1905; Bartmann, I. 277; Diekamp-Hoffmann, II. 85; J Smit, De daemoniacis in historia evangelica, Romae 1912; Th. Taczak, Daemonische Besessenheit, Münster 1903; Mazzella, II. 311; Boyer, N. d. 530 sl.; Tanquerey, De Deo creante, 505; A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. II. Freiburg 1910; Une possédée contemporaine, Paris 1924; Lahousse, N. d. 752 sl.

POGLAVLJE III.: O ČAROBNJAŠTVU

Da čovjek postigne kakve učinke, koji su u okviru naravi, dostatne su njegove naravne sile. No ako čovjek hoće, da ili dozna nešto, što svojim umom ne može saznati, ili da poluči neke učinke, koji nadilaze sile prirode, ne posjeduje za to drugog sredstva nego jedino molitvu Bogu. Dakako ne će čovjek ovakvih učinaka moći polučiti uvijek, nego iznimno, samo onda, ako je to u skladu s Božjim određenjem, a providnost njegova nalazi za to posebne razloge.

No može se dogoditi, da čovjek, dakako na nedopušten i griješan način, dođe ili do spoznaje, koja je nad njegovom moći, ili do učinka, koji nadilazi sile njegove naravi, pomoću zloga duha, vraga. Prvo se zove gatanje (divinatio) a drugo čaranje (vana observantia) i vračanje (magia). Među vrste vračanja ubraja se i magnetizam, hipnotizam i spiritizam. O svim ovim pojavama progovorit ćemo redom.

§ 67. VRAGOVI MOGU DOĆI U DOTICAJ S LJUDIMA I UZNEMIRIVATI IH GATANJEM, ČARANJEM I VRAČANJEM.

I. Objašnjenje pojmova.

1. — **Gatanje** (divinatio, proricanje) jest otkrivanje budućnosti upotrebom stvari, koje za to od Boga nijesu određene.

Gatanje se uzima u širem smislu, t. j. za spoznaju ne samo budućih, nego kakvih god tajnovitih stvari, koje se naravnim načinom ne mogu spoznati, niti su od Boga objavljene.
Gatanje se zbiva ili izričitim ili uključivim zazivanjem đavla. Izričito zazivanje (expressa invocatio) ili zazivanje po izričitoj pogodbi (cum pacto explicito) stoji u tome, da đavao biva ili izričitim riječima zazivan ili čovjek s njime učini izričitu pogodbu, da na određene znakove saopći željenu tajnu. Uključivo zazivanje (implicita invocatio) jest onda, kad se tkogod za spoznaju nekih stvari služi sredstvima, koja za to ne dostaju ni po svojoj naravi niti su za to određena od Boga ili Crkve.

Gatanja s izričitim zazivanjem (explicita invocatio) imade devet:

a) Opsjena đavolska (praestigium) jest onda, kad se sam đavao pokaže u osjetnoj, vidljivoj slici, kao što se čita u evanđelju za napastovanje samog Krista i u životu svetaca.

b) Oniromantija jest gatanje iz sna. Zbiva se onda, kad đavao pozvan od čovjeka, u snu objavlja tražene stvari.

c) Nekromanija je gatanje, u kojem se đavao moli, da uskrisi kojeg mrtvog, da otkrije tajne stvari.

d) Pitonizam (Pythonismus) jest, kad đavao otkriva tajne stvari po ljudima, koje je opsjeo. Tako se čita o gatarskoj ženi u Endoru, koju je slušao Saul (277).

e) Geomantija jest gatanje, u kojem đavao uči po znakovima, koji se posebice pokazuju na kojem zemaljskom tijelu, kao u drvetu, željezu, kamenu i t. d.

f) Hidromantija, ako vrag poučava nekog po znakovima u vodi. Njezina je vrsta kristalomantija, koja stoji u gledanju i zapažanju neobičnih figura u kristalu.

g) Aeromantija, ako vrag uči po znakovima u zraku.

h) Piromantija, ako vrag uči po znakovima u vatri.

i) Hauruspicium, ako vrag uči po znakovima, koji se pojavljuju u utrobi životinja.

(277) 1 Kralj 28, 7 sl.

Gatanja s uključivim zazivanjem đavla imade također više.

Obično nabrajaju ove vrsti:

a) Dublje znanje (gnosis), koje uče teozofija i antropozofija. Po njihovom naučavanju čovjek pomoću dubokog razmišljanja i usredotočenja na jednu točku ili misao dolazi do spoznaje viših redova.
Put i način, kako teozofija i antropozofija hoće da poluči svoj cilj, jest posve neistinit i sujevjeran. Iako ovo praznovjerje ne mora biti u svojim vježbama nužno u vezi s đavlom, ipak za tu vezu postoji velika pogibelj. Što više katkada se teozofsko-antropozofske pojave ne mogu protumačiti bez utjecaja đavla.

b) Astrologija je nauka o utjecaju zvijezda na zemaljske pojave i na čovjeka. Ona je dvostruka: znanstvena, naravna (astrologia scientifica, naturalis) i praznovjerna (astrologia judiciaria), koja se bavi otkrivanjem budućnosti, koja posve zavisi o slobodnoj čovječjoj volji i o odredbama Božje providnosti.

c) Hiromantija je čitanje sudbine iz crta ruku držeći, da su neke crte ruku pod utjecajem zvijezda.

d) Proročište (oraculum) jest otkrivanje budućnosti po kojem idolu. Po srijedi je uvijek utjecaj vražji.

e) Proroštvo (vaticinium) jest otkrivanje budućnosti po proroku ili vraču.

f) Augurium jest proricanje budućnosti iz cvrkutanja, a auspicium iz leta ptica.

g) Fiziognomija jest gatanje iz crta lica.

h) Sortilegium jest odgonetavanje budućnosti iz znakova, koji su samovoljno odabrani na pr. iz karata, iz bacanja kocki i t. d.

2. — **Čaranje (vana observantia) jest zazivanje vraga, da se njegovom pomoću poluči kakav god učinak.** — Pri tom se može, kao i kod gatanja, zazivati vraga izričito (invocatio explicita), ili uključivo (invocatio implicita) tako, da se upotrebljavaju sredstva, koja ni po naravi ni po Bogu nijesu određena, da se po njima poluči neki učinak. — Čaranje se razlikuje od gatanja samo po tome, što je cilj gatanja spoznaja budućih ili skrivenih stvari, a čaranju je cilj postignuće drugih vanjskih učinaka.

Ima više vrsta čaranja. To su: a) vještina liječiti od bolesti (ars, observantia sanitatum) sredstvima, koja za to po svojoj naravi nijesu dovoljna; b) vještina stjecati znanje (ars notoria) nekim ispraznim sredstvima (na pr. izgovaranjem nekih neobičnih riječi); c) ravnanje po događajima (observantia eventuum) stoji u tome, da se čovjek u svome djelovanju ravna prema različitim slučajnim pojavama.

3. — **Vračanje** (magia) jest moć proizvesti čudesne i neobične učinke preko tajnih sila.

Može biti trostruko: naravno, umjetno i vražje.

a) Naravno vračanje (magia naturalis, m. alba) zove se ono vračanje, koje čudesne učinke proizvodi naravnim silama, koje su doduše poznate vraču, ali su općenito skrivene drugima. — b) Umjetno vračanje (magia artificialis) zove se ono, koje navedene učinke proizvodi osobito pomoću vještine i okretnosti vrača. — c) Vražje vračanje (magia diabolica, magia nigra) zove se ono, koje se za proizvođenje čudesnih i neobičnih učinaka služi posredstvom đavla.

Ako je navedeno vračanje namijenjeno, da škodi drugomu, zove se zločinstvo (maleficium).

Opaska:

Često se pod magijom (vračanje, čarobnjaštvo) razumijeva uopće moć postići pomoću vraga ono, što se ne može postići naravnim silama. Zato ćemo i mi u ovom svojem raspravljanju pod magijom razumijevati ne samo magiju u najstrožem smislu nego i sve vrsti gatanja (divinatio) i čaranja (vana observantia) te razne vrsti čarobnjačkih zločinstava (maleficia). Dakle sve ono, što izvode gatari, čarobnjaci, vračari i t. d.

II. **Smisao predložene nauke.**

Tri navedena načina, po kojima čovjek može doći u saobraćaj sa sotonom, možemo promatrati u trostrukom obziru:

1. — **Kao pokušaj proizvesti pomoću đavla neke čudesne učinke, bez obzira na to, da li učinak slijedi ili ne.** Tko to kuša, već je učinio grijeh vračanja (crimen magiae).

Da čovjek može učiniti takvo nepočinstvo (crimen), očito je. Čovjek naime, koji ne poštuje Boga, može bilo iz znatiželjnosti bilo iz kojeg drugog razloga doći do mišljenja, da svoje grešne želje, kojih ne može ostvariti svojim silama, ostvari pomoću vraga.

Da su takva zločinstva ljudi uistinu i počinjali, dokazuju božanski i ljudski zakoni, koji su ga u svako doba zabranjivali (278).

2. — **Gatanje, čaranje i vračanje može se uzeti i kao umjeće čarobnjaštva i vračanja (ars magiae), to jest kao moć sigurno i stalno proizvoditi pomoću đavla kakve čudesne učinke upotrijebivši neke izvjesne znakove.**

Čini se, da takvo umijeće ne postoji. Đavli naime ne mogu ništa činiti osim uz dopuštenje Božje. No nevjerojatno je, da bi Bog uvijek i sigurno po stalnom zakonu dopustio, da, kadgod se zli i bezbožni ljudi posluže nekim znakovima, đavoli odmah po volji upotrebe svoju naravnu moć i silu, da to izvrše.

Kraj toga vračarsko umijeće (ars magica) pretpostavlja neku đavolsku posvudašnjost, po kojoj bi mu bilo omogućeno, da vidi i spozna sve znakove, koje čine vračari (magi). Nadalje ono pretpostavlja istinitost i vjernost u držanju obećanja, da će uistinu, kad neki znak bude učinjen, izvršiti, da dođe do željenog učinka.

No ovo se pretpostavlja bez dostatnog razloga, jer su đavoli lažljivci i nevjerni. Stoga se može prečesto dogoditi, da đavao ili nije primjetio znakova, koje je postavio vrač, ili se na njih ne obazire, ili ne će da izvrši učinak, koji se očekuje.

3. — **Gatanje, čaranje i vračanje** mogu se konačno uzeti kao pojedinačne činjenice ili učinci. Ustvrdivši stoga, da ljudi mogu pokušati doći u saobraćaj s vragom (crimen magiae) i zanijekavši, da postoji čarobnjaštvo ili vračanje kao trajno umijeće i vještina (ars magica), nastaje pitanje, da li uistinu postoje kakve čarolijske činjenice, ili učinci, koji bi bili proizvedeni pomoću đavolske sile.

III. **Protivnici.**

1. — **Opstojnost vražjih vračanja poriču racionalisti.** Isto tako i neki katolici, koji sve, što historici govore o raznim tobožnjim vražjim vračanjima, tumače ili nepoznavanjem prirodnih sila, ili zavaravanjem mašte, ili velikom lakovjernosti puka, ili zloćom opakih ljudi,

(278) Isp. 3 Moj 19, 31; 5 Moj 18, 10; Acta S. Sedis (1865) DB. 1653.

ili svim ovim razlozima zajedno. Tako E n g. K l ü p f f e l: »Mislimo, da je sve, što se u toj vrsti stvari širi, izmišljeno ili tlapnja mahnite mašte«. (Inst. Theol. dogm. 1. 1 § 77 Not. 4).

2. — **Neki poriču i samu mogućnost đavolske magije.**

IV. K a t o l i č k a n a u k a, d a p o s t o j e v r a ž j a g a t a n j a i v r a č a n j a (m a g i a), j e s t t e o l o š k i s i g u r n a.

Time se dakako ne tvrdi, da se u čovjeku ne može zbiti i da se i ne zbiva mnogo neobičnih pojava i stvari, začudnih halucinacija, koje imadu svoj izvor samo u nekoj bolesnoj promjeni mozga i živaca. Stoga u dvojbi, da li je neka pojava naravna ili mimonaravna, predmnijeva je za naravnost pojave. Zato treba osuditi kao vrlo štetnu veliku lakovjernost, kojom se često primaju kao istinite vijesti o različitim tobožnjim činjenicama đavolskih vračanja.

U ovom su naročito griješili luterovci, kalvinisti i janzenisti. (279) Stoga opravdano kaže Perrone: »Uostalom ne smije se uvijek uzeti kao mana sujevjerja, kadgod netko iz nekih naravnih znakova proriče buduće stvari ili čini čudesne i tajnovite stvari. Kao što naime postoji gotovo bezbroj skrivenih naravnih sila, kojima se, kad se istraže, mogu izvesti neke čudesne i neobične stvari, tako postoji neka skrivena veza uzroka, po kojoj se zbiva, da se iz nekih sadanjih događaja, kao iz predznakova (indicia) može zaključiti na buduće stvari ili sigurno ili vjerojatno. (De virt. relig. n. 394).

Dokazi:

I. **S v. P i s m o.**

1. — **Iz Sv. Pisma je očito, da su postojali vrači (hariolci), tumači sanja** (gatari, pythonicus).

a) 2 M o j 7, 8—12: »I reče Gospod Mojsiji i Aronu: Kad vam reče Faraon: Pokažite znake, reci Aronu: Uzmi štap svoj i baci ga pred Faraona, i prometnut će se u zmiju. Tada otiđoše Mojsije i Aron k Faraonu, i učiniše, kao što zapovijedi Gospod. I uze Aron štap pred Faraonom i slugama njegovim, a on se prometnu u zmiju, a Faraon dozva mudrace i vračare (sapientes et maleficos), pa i oni vračanjem egipatskim i nekim tajnama učiniše tako. I baciše svaki svoj štap,

(279) Isp. Katschthaler, Theol. dogm. p. 2. s. 2. c. 1, a 3. n. 168 Not.

koji se prometnuše u zmije, ali štap Aronov proždrije štapove njihove«.

b) U D j 8, 9—10 govori se o Šimunu, »koji je prije čarao u gradu i zavodio narod samaritanski govoreći, da je on nešto veliko. Na njega su gledali svi od najmanjega do najvećega govoreći: »Ovo je velika sila Božja. A gledali su na njega, što ih je mnogo vremena svojim čarolijama udivljavao.«

U istim Dj 13, 8—11 govori se o Elimasu, vračaru, komu reče sv. Pavao: »O puni svake lukavštine i svake prijevare, sine đavolski, neprijatelju svake pravde, zar ne prestaješ izvraćati ravnih puteva Gospodnjih«?

c) Sam Krist prorekao je, da će doći lažni Krist i lažni proroci, koji će »pokazati velike znake i čudesa tako, da bi zaveli, kad bi bilo moguće, i izabrane«. (Mt 24, 24).

d) Sv. Pavao govori o antikristu: »Bezakonik će se pojaviti djelovanjem sotonskim, sa svakom silom i znacima i lažnim čudesima i sa svakom prijevarom nepravde među onima, koji propadaju«. (2 Sol 2, 9—10).

2. — **Sv. Pismo jasno svjedoči, da je mnogo djela gatara i vračara učinjeno vražjom pomoći.**

Ono to čini na dva načina: negativno i pozitivno.

a) n e g a t i v n o: Kad bi sve one neobične, tajne i čudesne stvari bile samo neka halucinacija, iluzija i zavođenja, kojima su pokvarenjaci i zavađači prevarili jednostavne i priproste ljude, kako bi to htjeli naši protivnici, onda bi nas na to bez svake sumnje upozorilo Sv. Pismo. Mojsije naime, proroci, Krist i apostoli bili bi pred svijetom otkrili varku, da vjernici u tako teškoj stvari ne padaju u zablude držeći, da je nešto učinjeno višom đavolskom silom, što je zapravo samo naravna stvar. No Sv. Pismo nigdje ne uči, da je ono, čemu su se ljudi u vračima divili, samo čista opsjena, varka i sljeparija. Sv. Pismo dakle barem ovim negativnim načinom svjedoči, da je uistinu često postojalo vražje posredovanje u mnogim onim djelima, što su ih činili arioli, pitoni i drugi vrači.

N. pr. kad je Aronov štap Božjom pomoću pretvoren pred Faraonom u zmiju, tada su također egipatski vrači bacili pred Faraona i sluge njegove svoje štapove, koji su se pretvorili u zmije. (2 Moj 12).

Kad kod ovog pretvaranja, kako to hoće naši protivnici, ne bi bilo ništa, što nadvisuje čovječje sile, nego bi oni vrači svojom naravnom moći i vještinom samo hinili neko čudo, zar im ne bi tu varku predbacili Mojsije i Aron, koji su pred Faraona došli baš zato, da nekim znakom, koji je od Boga učinjen, dokažu svoje božansko poslanje.

b) Pozitivno: Sv. Pismo svjedoči ne samo negativno nego i pozitivno, da između čovjeka i vraga postoji katkad veza u djelovanju. Kad se je Sv. Pavlu ražalilo nad djevojkom, koja je imala duha vračarskoga, reče duhu: »Zapovijedam ti u ime Isusa Krista iziđi iz nje«. (Dj 16, 18). Doista, kad ne bi bilo vražjeg miješanja u ljudsko djelovanje i život, onda bi nas, kako je jasno iz navedenog mjesta, samo Sv. Pismo uvelo u zabludu i u njoj utvrdilo.

3. — **Sv. Pismo pripovijeda o zakonima, koji su postavljeni protiv vračara, gatara i čarobnjaka.**

2 Moj 22, 18: »Čarovnicima (malefici) ne daj da žive« — 3 Moj 19; 31: »Ne obraćajte se k vračarima (magi), niti što pitajte gatare (arioli), da se ne oskvrnete od njih. Ja sam Gospod Bog vaš«. — 3 Moj 20, 27: »Čovjek ili žena, u kojima bi bio duh gatarski (spiritus pythonicus) ili vračarski (spiritus divinationis), neka se pogube.« — 5 Moj 18, 10—12: »I neka se ne nađe u tebe, koji bi čistio sina svojega ili kćer svoju vodeći ih kroz oganj, ili koji bi pitao gatare (arioli) ili pazio na sne i let ptičji, ni uročnik (maleficus) da ne bude, ni bajač (incantator), koji ispituje vragove (pythones) ili vračare (divinos), ni koji ište istinu od mrtvaca; jer na sve to mrzi Gospod«. Priznajemo, da ovi zakoni sami po sebi ne dokazuju, da kod vračarskih čina uistinu sudjeluju vragovi. I onda naime, kad bi vračanja, čaranja bila samo sujevjerno mišljenje puka bez ikakve stvarne podloge, t. j. kad čovjek vražjim utjecajem i pomoću ne bi mogao nikakvo djelo učiniti, još bi navedeni zakoni bili opravdani. Opravdano bi naime bili kažnjavani oni, koji bi zlorabili lakovjernost i neznanje puka, da zavode i varaju ljude na štetu vjere i društva u tako velikoj i teškoj stvari. No ipak, ako Sv. Pismo u navedenim slučajevima hoće samo da naglasi i istakne, kakvo je bilo uvjerenje puka o vražjem uplitanju u ljudska djelovanja, a da barem uključivo ne priznaje, da taj utjecaj stvarno i postoji, onda je vrlo teško razumjeti, zašto se u isti čas, dok se navode kazne protiv raznih gatara i vrača, ujedno puk ne pouči, da njihovo umijeće nije ništa nadnaravno, nego posve u okviru ljudskih naravnih sila.

II. **Iz sv. otaca.**

Sv. Augustin: »K ovoj neugasivoj svjetiljci dodajemo mnoga čudesa i ljudskih i vračarskih, t. j. vražjih umijeća, (izvedenih) preko ljudi, i čudesa samih vragova, koja su izveli sami po sebi; kad bi ovo htjeli poricati, usprotivit ćemo se onoj samoj istini Svetog Pisma, kojoj vjerujemo.... Da se đavli nastane, bivaju namamljeni od stvorenja... Da ih pak ljudi namame, prije oni njih (ljude) najlukavijom prevejanošću zavode... i nekoje od njih postavljaju za svoje učenike i za učitelje mnogih — Odatle nastadoše vračarska umijeća i njihovi majstori — Imade dakle premnogih njihovih djela, koja, što više za njih ispovijedamo da su čudesna, to opreznije treba da ih izbjegavamo.« (De civ. Dei 21, 6, 1; ML. 41, 717). ;— Minucije Felix: »Sad dolazim do onih rimskih auspicija i augurija (motrenje znamenja po pticama i ptičjem letu)....« Navevši nekoja proročišta bogova ovako kaže: ».... Pristupit ću k samom vrelu zablude i opakosti, odakle je sva ta tama proistekla, da ga i dublje razvalim i jasnije otvorim.... Duhovi su nečisti, lutajući.... Ti dakle duhovi ne prestaju, da sada, jer su propali, upropašćuju druge, i jer su izopačeni, ulijevaju zabludu opakosti, i otuđeni od Boga, odijeljuju od Boga uvevši opaka vjerovanja (pravas religiones). Da su oni duhovi vragovi, znadu pjesnici, razlažu filozofi, znao je Sokrat, koji je na mig i po volji đavla, koji je uz njega bio, poslove ili otklanjao ili ih tražio. Vračari (magi) ne samo da znadu za vragove, nego također kolikogod se igraju čuda, čine to po vragovima. Na njihovo potpirivanje i ulijevanje iznose opsjene, da se ili vidi, što nije, ili ne vidi, što jest«. (Octav. c. 26; ML. 3, 320). — Justin: »Da vas naime đavli, koje smo prije pokudili, ne prevare i od ovoga, što kažemo, posve ne odvrate, da ne čitate i ne razumijete, objavljujemo vam, da morate biti na oprezu (veoma se naime trude, da vas imadu za sluge i pomoćnike, i to čas po viđenjima sna, čas po čarolijskim opsjenama [per magicas praestigias] hvataju sve one, koji za svoje spasenje ništa ne rade): Kao što smo se i mi, otkako smo povjerovali Riječi, njih (vragova) odrekli te samo bespočetnog Boga po Sinu njegovom slijedimo; i mi, koji smo se nekoć radovali bludništvu, sada prigrljujemo samo čistoću; koji smo se služili samo čarolijskim umjećima, posvetili smo se dobromu i bespočetnom Bogu«. (Apol. 1 n. 14; MG 6, 348). — Sv. Atanazije: »Kad su naime prestala i iščezla proročišta grčka i čitavog svijeta, ako ne nakon toga, kako se je Spasitelj pokazao na zemlji?« (Orat. de Incar. Verbi 46; MG. 25, 177). Na-

dalje: »Tkogod želi iskusiti ono, što smo kazali, neka dođe te se usred samih vražjih opsjena i prijevara proročišta i čarolijskih čudila posluži znakom križa, što je kod njih na ruglo, i samo Krista spomene, doskora će vidjeti, kako će brzo po njem u bijeg biti natjerani đavli, kako prestaju proročišta i nestaje svako čarolijsko umijeće i opčinjavanja«. (Orat de Incarn. Verb. n. 48;). — Sv. Ciprijan: »Ovi dakle (zli) dusi sakrivaju se pod kipovima i slikama. Ovi svojim nadahnućem nadahnjuju grudi vrača.... ravnaju letom ptica, upravljaju sudbinom, izvode proročišta, laž uvijek smatraju istinom, jer i bivaju prevareni i varaju, život smućuju, sne uznemiruju; a (oni) pak dusi, koji se skrovito uvuku u tjelesa, straše duše, udove izvraćaju, zdravlje razbijaju, prouzrokuju bolesti, da prisile na štovanje sebe, da se pričini, da su oni, kad su mirisom oltara i lomačom blaga zasićeni, izliječili popustivši u onome, što su (sami) sapeli«. (De idol. vanit. n. 7. ML. 4, 574). — Ćiril Aleks. na riječi: »U znakovima (simbolima) su ispitivali i u čarobnim šibama su navještali njima« kaže: »... no u znakovima (simbolima) ispituju, to jest, po nekim znakovima i opažanjima kušali su učiti od nečistih duhova.... Ili su naime promatrali žito, što skače iz svetih ognjišta, kamo će i kako iskočiti, ili su bijednici pazili na trzanje jetara; ili su sigurno znatiželjno promatrali let ptica. No auspicija (promatranje po letu ptica) i proricanja (divinatoria) i slična zla, zločini su bezboštva te istječu iz najunutarnjije jezgre idolopoklonstva. (In Os. 4, 12, n. 44; MG. 71; 129). — Teodoret: »To su također najgori vragovi i učinili i pretrpjeli. Napustivši naime boravište, koje su bili dobili, i bježeći ispred preblagog gospodstva Stvoritelja, ugrabiše samosilje i navalivši na Božje ime sami sebe bogovima prozvaše i nagovoriše lude ljude, da im podavaju božansko štovanje. Zatim, da pograbljeno tiranstvo utvrde, hvastali su se, da oni znadu buduće stvari i da ih proriču, zavodeći na ovaj način na prijevaru osobito lakovjerne. Stoga po svemu svijetu podigoše radionice prijevare i izmisliše gatalačke sljeparije onih, koji proriču iz brašna, iz prsiju, iz mrtvih.... Da su pak to bila proročišta zlih duhova, koji su si prisvojili ime Boga, dosta je veliki dokaz šutnja, koja ih sada pritište. Otkako se naime Spasitelj naš pokazao u tijelu, pobjegoše oni, koji su ove prijevare unijeli među ljude, ne mogavši podnositi sjaj božanskog svijetla«. (Graec. affect. curat. serm. 10; MG. 83, 1060).

Iz navedenih svjedočanstva je jasno, da su se vragovi miješali u poganske žrtve, uzeli si ime bogova, provodili čarolije, proricali, činili čudesne i neobične stvari te zavodili ljude, da se odvrate od jednog istinitog Boga.

Ako oci katkad kažu, da su proročišta i vračanja bila bez uspjeha, ne poriču time, da vragovi nijesu posredovali, nego samo lažnost proročišta pripisuju vragu. Nadalje, da dokažu lažnost idololatrije, a istinitost kršćanstva, isporeduju poganska čudnovata djela (portenta) i proroštva s čudesima i proroštvima kršćanske vjere, no nikad ne kažu, da se ona poganska čudnovata djela i proroštva nijesu uistinu dogodila, da nijesu dakle istinita. Niti ne kažu, da ta djela ne nadilaze moć i sposobnost čovječju, nego samo ispoređujući ta djela s kršćanskim čudesima i proroštvima, kažu, da su to djela đavolska, dok su kršćanska čudesa i proroštva učinjena snagom Božjom i stoga znak živog i istinitog Boga.

III. TEOLOŠKI RAZLOG.

1. — **Razloge za mogućnost i vjerojatnost magije nalazi i razum promatrajući samog đavla.** Ti se nalaze:

a) u brzini i netvarnosti (tankoći, finoći) čisto duhovne naravi, koja je brza i u času sad ovdje, sad ondje; — b) u umskoj i djelatnoj sili i snazi, koja je u đavlima mnogo veća nego u ljudima; c) u lukavstvu, pokvarenoj ćudi i mržnji, koju zli dusi goje prema Bogu i ljudima; d) u taštoj i ispraznoj ljudskoj želji, koja često ide tako daleko, da kuša i nedopuštenim sredstvima polučiti ono, što ne može dopuštenim. Ove razloge navode i sv. oci na raznim mjestima, gdje govore o ovom saobraćaju s vragom.

2. — **Ni sa strane Božje ne postoji nikakvo suprocenje protiv mogućnosti magije.**

Božja providnost naime može dopustiti takva djela zato: a) jer dopuštajući to zlo može iz njega izvesti mnogo dobra, i b), jer takvo dopuštenje traži stanje, u kojem se sada nalazi čovjek i đavao.

Napomena: Dali su učinci, koje proizvode čarobnjaci (magi) pomoću vraga, stvarni ili samo prividni?

Razlog za postavljanje ovog pitanja daje mišljenje, da je nemoguće, da đavao na pr. pretvori šibe u zmije, jer to nadilazi njegovu moć.

Na to odgovaramo: a) I ako đavli ne mogu šibe pretvoriti u zmije, mogu oni ipak brzo odnijeti šibu i na njezino mjesto postaviti pravu

zmiju tako, da se gledaocima čini, da je učinjena prava pretvorba šibe u zmiju. b) Može se također dogoditi, da đavao čovjeka uzburka i uznemiri tako, te se čovjeku čini, da vidi, što uistinu nije, i da gleda, što uistinu ne gleda. Sv. oci raspravljajući o egipatskim zlima nijesu složni. Neki drže, da su egipatski vrači pomoću vraga proizveli prave zmije i prave žabe. Ili da su svojom prirođenom brzinom namjesto šiba postavili zmije. Drugi opet drže, da je sve, što su vrači učinili pomoću vraga, bilo samo prevara i opsjena sjetila.
Stoga na pitanje postavljeno općenito, da li su učinci proizvedeni pomoću đavla stvarni ili prividni, treba vjerojatnije odgovoriti, da su učinci, koje vrači čine pomoću vraga katkad stvarni, a katkad prividni.

F. Prat, Le triomphe du Christ sur les principautés et les puissances (u Recherches de science relig. 1912, 201 sl.; R. Polz, Das Verhältnis Christi zu den Dämonen, Innsbruck 1907.; Lepicier, De angelis, II. 227 sl.; Lercher, II. 467; Perrone, De virt. relig. n. 390.; Berazza, De Deo creante, 396-408; Pohle-Gierens, I. 508; Palmieri, Pneumatologia, 483 sl.; F. Schmid, die Zauberei u. die Bibel (u Innsbr. Zeitschr. für kath. Theologie 1902, 107 sl.).

§ 68. HIPNOTIZAM.

Među čarolije (facta magica) ubrajaju se katkad i neke pojave t. zv. magnetizma, hipnotizma i spiritizma. O magnetizmu ne ćemo ovdje napose govoriti, jer u koliko je on liječničko umijeće, stupio je na njegovo mjesto hipnotizam, a u koliko je sujevjerje, zove se spiritizam. Zato danas govore bogoslovi samo o hipnotizmu i o spiritizmu. U ovom ćemo §-u govoriti o hipnotizmu, a u slijedećem o spiritizmu.

1. — **Pojam i povijest hipnotizma.**

a) Hipnotizam dolazi od grčke riječi ὕπνος = san. Hipnotizam spada u one pojave, koje su mnogi pisci za dugo vremena ubrajali u okultne pojave, a za koje su sada učenjaci, kao što ćemo vidjeti, pronašli stvarno tumačenje ili barem mogućnosti tumačenja u okviru fiziološko-psiholoških zakona. Hipnotizam **aktivno** uzet označuje umijeće, kojim se proizvađa umjetni san s nekim izvanrednim pojavama toga sna. **Pasivno** pak uzet označuje ovakav umjetni san i njegove pojave. Potrebno je naglasiti, da hipnotizam nesmijemo miješati sa spiritizmom, kako to neopravdano čine M.

Schneid, Lorenzelli, de Maria, Franco, iako kadkada nalazimo, da su neke hipnotičke pojave povezane sa spiritističkim.

b) Čini se, da je ovo umijeće bilo poznato svagdje i u svako doba, premda se je nekoć rijetko upotrebljavalo. U naše doba se je hipnotizam veoma raširio pokusima, koje je pravio liječnik Mesmer († 1815). On je u Beču i Parizu upotrebom naravnog ili umjetnog magneta umjetno uspavane bolesnike kušao liječiti. Njegovo liječničko umijeće pobudilo je udivljenje ljudi, pa su ga prozvali »mesmerismom«. Mnogi su slijedili Mesmera i bavili se liječničkim umijećem pomoću magneta. Tako se je stvar razvijala, dok nije engleski liječnik J. Braid († 1860) uz preteču Španjolca Farina († 1814) pronašao god. 1841 prave uzroke hipnotizma, upotrebio novu metodu i tome svome umijeću nadjenuo ime »hipnotizam« (279). Poslije Braida, spominje se među najglavnijim eksperimentatorima hipnotizma Hansen (Danac). Mnogi su učenjaci ovo umijeće smatrali varkom i obmanom te su ga zabacivali, dok nije istinitost hipnotizma bila priznata na znanstvenom kongresu u Danzigu god. 1880.

2. — **Sredstva hipnotičkog umijeća.**

Mesmer i njegovi sljedbenici, koji su upotrebljavali magnet, da proizvedu umjetni san, smatrali su, da je uzrokom hipnotičkih pojava magnetizam. Drugi su poput Hansena, pripisivali ove pojave elektriciteti, pa su nastojali prouzročiti umjetni san nekim doticajima i trenjima tijela, da pobude životinjsku elektricitetu. Braid smatra za prikladno sredstvo svaki svjetleći predmet, koji kroz duže ili kraće vrijeme privlači oči i svu pozornost pokusne osobe. Charcot, prvak hipnotičke škole u Parizu, za hipnotiziranje histeričnih osoba u svojoj bolnici (Salpetrière) upotrebljava prejake osjete, kao na pr. električne iskre ili silni prasak (hitac). Nancyjska pak škola pod vodstvom Bernheima, Liébeaulta i Forela, a pod utjecajem Farine (1814), proizvađa umjetni san ili hipnozu upotrebom sugestije. (280)

Sugestija uopće (od latinske riječi **suggero = podmetnuti, pobuditi koga na misao)** jest duhovno utjecanje bilo na tuđi bilo na vlastiti duševni život. Sugestija je dvostruka: jedna, kojom se izvršuje hipnotičko stanje, a druga, kojom već hipnotizirana osoba tako zavisi od hipnotizera, da spoznaje i čini ono, na što ga je on pobudio.

(279) M. Schneid, De neurere Spiritismus, 1880.
(280) Kao istraživači hipnotizma uz spomenute istakli su se: Heidenheim Weinhold, Berger, Moll, Praeyer, Richtet, Boniot i mnogi drugi.

Sugestija je izvanja, ako se vrši nekim zamjetljivim znakom, ili **unutarnja,** ako se utjecaj vrši samo zapovijedi volje bez ikakvog vanjskog znaka.

Neki stručnjaci hipnotičko stanje ubrajaju u »neurozu«, t. j. živčanu bolest, drugi u »psihozu«, duševnu bolest, treći ga opet smatraju umjetnim snom. Iz rečenog se razabire, da su sva tri ova mišljenja opravdana, jer hipnotičko stanje ima izgled i neuroze i psihoze i sna. Utvrdjeno je, da neko može i sama sebe hipnotizirati prikladnim sredstvima, koja na neki način svraćaju svu njegovu pozornost. To je autosugestija. Ovo se dogadja kod indijskih fakira. To isto su u srednjem vijeku običavali raditi hesihatski monasi, posebno u grčkom samostanu na gori Atosu. Mnogi stručnjaci tvrde, da se najveći broj ljudi može hipnotizovati, a ne samo živčano bolesni. Dapače vele, da su ovi manje prikladni. Za ludjake i djecu bar naglasuju, da su za hipnozu jedva sposobni. Mišljenje Mesmera, da se hipnoza temelji na tjelesno-tajanstvenim ili okultnim zrakama, danas je u naučnim krugovima potpuno napušteno. Naprotiv je općenito prihvaćeno mišljenje I. Braida, koji hipnozu tumači sugestijom na temelju fiziološko-psiholoških zakona, t. j. duhovnim utjecanjem na vlastiti (autosugestija) ili tuđi duševni život.

3. — **Hipnotička stanja.**

U hipnotičkom snu postoje različiti stupnjevi.
Obično navode tri: letargiju, katalepsiju i somnambulizam. No ova stanja nijesu međusobno točno razdijeljena niti uvijek istim redom slijede jedno iza drugog.

a) U stanju letargije uda se hipnotiziranog čovjeka ukoče i postanu nepomična poput kipa. Ako mu digneš ruku, ona će prepuštena sama sebi odmah pasti. No udovi opet zadrže gibivost poput voska tako, da ih hipnotizer može po volji opredijeliti na kojigod položaj, u kojem ostaju, dok hoće hipnotizer. Tako na pr. može letargična osoba čitave sate držati ruke vodoravno ili drukčije ispružene, a da ne osjeti ni najmanje boli niti umora; može također njima gibati na mig hipnotizera. Značajke letargičnog stanja jesu ove: osoba drži glavu nagnutu, vjeđe zatvorene, uda potpuno spuštena; niti što čuje, niti što uopće osjeća. Stoga joj se mogu n. pr. iglom probosti razni dijelovi tijela, a da ne osjeti ni najmanje boli. U ovakovom stanju više puta je moguće obaviti teške kirurške operacije.

b) U stanju katalepsije (ili hipnotaksije) nalazi se hipnotizirana osoba u najdubljem snu, a prema vani izgleda poput tijela bez duše. Zadrži ipak osjetljivost, koja se izvanredno pojačava tako, da može oćutjeti i čuti, što inače ne bi mogla. Živci, na neki osobiti način podraženi sa svojim središtima, ukoče se tako, da uda postanu gotovo negibiva. Osobu u takovom stanju možemo vodoravno postaviti n. pr. na dva stola, na kojima su joj naslonjene samo noge i glava, dok ju po sredini ništa ne podupire. Tako položena osoba može na sebi, na prsima, uzdržati vrlo teške terete, n. pr. težinu čitavog čovjeka, bez promjena svog položaja i bez osjećanja ikakove boli.

c) Treće stanje jest somnambulizam. Sastoji se u dubokom snu, ali ipak izgleda, kao da se je hipnotizirana osoba probudila. Ukočenost tijela prestaje, dotična osoba vidi, čuje, govori i radi, ali nije svijesna sebe, jer se nalozima hipnotizera gotovo absolutno pokorava. Hipnotizirani je veoma pristupačan halucinacijama (281), hipnotizer mu može sugestijom davati naloge za stanje poslije hipnoze. On vidi, čuje i razumije mnoge stvari, koje u svijesnom stanju ne može shvatiti.

4. — **Hipnotičke pojave:**

Razlikujemo tri vrste hipnotičkih pojava: **tjelesne, umne i mješovite.**

a) Među tjelesne (somatičke) pojave ubrajaju se ne samo fizičke činjenice i pojave u tijelu, koje nastaju na hipnotizerov mig, nego i analgezija (neosjetljivost), anestezija i hiperestezija (neosjetljivost i preosjetljivost). Na ovom se osnivaju liječenja raznih bolesti. Među somatične, tjelesne pojave hipnotizma spadaju zatim pozitivne halucinacije, u kojima hipnotizirana osoba, ako joj hipnotizer sugerira, zamjećuje ono, čega nema. Na pr. čini joj se, da jede med ili pije vino, kojeg nema, osjeća toplinu, zimu i t. d.. Nadalje negativne halucinacije, u kojima hipnotizirani ne vidi, što je pred njegovim očima. Na pr. ne čuje buke, koja se kraj njega zbiva.

Na hiperesteziji se n. pr. osniva i pojava s vilinim rašljama, kad neke izvanredno osjetljive osobe pomoću rašljaste vrbe mogu ustanoviti, da li se negdje u zemlji nalazi voda, nafta, ugljen i slično. U isti red spada i postupak sa sideričnim njihalom, kojim neke osobe znaju ustanoviti bolesti organa u čovjeku.

---

(281) Dolazi od latinskog: halucinor = benaviti, trabunjati, sanjariti. To je osjetilna obmana te stoji u tome, da čovjek nešto vidi ili čuje, dok u vanjskom svijetu uistinu ne postoji predmet, koji bi takav osjet proizveo.

b) *Između umnih (intelektualnih) hipnotičkih pojava* ističe se mentalna *sugestija*, t. j. duhovno utjecanje na duševni život hipnotiziranog, što se najbolje vrši u stanju somnambulizma. Hipnotizirana osoba čuje i izvršuje sve ono, što joj hipnotizer nameće i naređuje, n. pr. predmet, koji se zaista u sobi nalazi vidi ili ne vidi na mig hipnotizera. Ako joj ovaj naloži, da počini krađu, u početku se opire, ali ponajviše svladana od jače volje, počinja krađu. Dapače vjerno, točno i u određeno vrijeme izvršuje sugestije, koje se imadu obaviti nakon više sedmica. Mnogi stručnjaci tvrde, da hipnotizirane osobe nisu pristupačne sugestijama, koje nalažu nešto, što se protivi njihovom ćudorednom uvjerenju. Ako netko nije zločinac, ne može se po njihovu mišljenju postići, da on izvrši kakav zločin. Ali volja je u hipnotičkom stanju ipak donekle oslabljena, pak neki pisci, poput Noldina, smatraju, da se hipnotizirana osoba može oprijeti sugestijama zločina, ako san nije dubok, dok se konačno ne može oprijeti, ako je san dubok (282). Ovamo spadaju i pojave *hipermnezije* t. j. prekomjernog sjećanja prošlih događaja i *amnezija*, t. j. gubitak sjećanja. Iako je podpuna amnezija rijetka, ipak se može kazati, da je sjećanje na doživljaje u hipnozi slabije, što je hipnoza bila dublja.

Što se tiče duševnih moći, sigurno je, da hipnotizirani zadrži moć razumijevanja, pače i zaključivanja. Ove moći upotrebljava katkada u stanju hipnoze oštroumnije, nego li u običnom normalnom stanju. Među duševne pojave hipnotizma spada i depersonalizacija, ili stanje, u kojem čovjek ono, što on sam zamijeti, iskusi kao nešto strano i tuđe. Zatim cijepanje svijesti ili osobnosti, kada netko dobiva svijest druge osobe tako, da ili uopće ne zna za svoje normalno »ja«, ili o njemu govori kao o nekoj trećoj osobi. Hipnotizirana djevojka n. pr. drži, da je ona kralj ili papa, te nastoji imitirati njihove čine.

c) *Napokon mješovitim hipnotičkim pojavama* nazivljemo one, koje se proizvađaju u tijelu uporabom mašte, kao n. pr. kada nekog spopadne krvavi znoj uslijed sugestije hipnotizera.

5. — Uzroci hipnotizma. — Najvjerojatnije je mišljenje, da su uzroci hipnotizma naravni.

Činjeničnost hipnotičkih pojava jest nesumnjivo utvrđena, i ako njihov postanak nije sasma razumljiv i znanstveno rješen.

(282) De praeceptis, str. 684.

U okviru znanstvenog tumačenja hipnotizma postoje tri različita mišljenja. Navesti ćemo ih redom i podvrći razglobu.

a) *Prvo je mišljenje onih, koji drže, da su sve hipnotičke pojave prouzrokovane od vraga.*

Branitelji ovog mišljenja dopuštaju, da u hipnotizmu imade učinaka, za koje se čini, da ne nadilaze prirodne sile. No oni ujedno kažu, da u hipnotizmu imade i činjenica, koje mogu potjecati samo od vraga. Iz toga oni zaključuju ovako: »Kad iz jednog očevidnog uzroka slijede vražji učinci, onda također za sve dvojbene naravne učinke treba predmnijevati, da su vražji; ne postoji naime nikakav razlog reći, da uzrok posljednjih nije uzrok prijašnjih, nego više (postoji razlog) ustvrditi protivno, jer je posredovanje đavlovo sigurno, a o uzročnosti naravi se samo sumnja«. Tako *Casajoana* (283). Slično misli i Franco, Er. Müller, Göpfert i dr. Kod nas dr. J. Pazman. (284).

No ovo je umovanje nedvojbeno pogrešno. Evo razloga: Sigurno je, da vragovi stavljaju katkad zamke čovječjem spasenju preko onih stvari, koje su dobre i svrhunaravne. Tako n. pr. Bog katkada svete ljude prosvijetljuje na mimonaravni način, a đavao se baš tada umiješa, ne bi li ih neoprezne naveo na oholost. No odatle nitko ne može razumno zaključiti, da se đavao miješa u sva rasvijetljenja i nadahnuća, kojima Bog okrepljuje duše pravednika. S jednakog razloga slijedi, da se iz činjenice, ako se đavao katkad služi hipnotizmom, da zavede ljude, ne smije zaključiti, da se svi hipnotički učinci moraju pripisati đavlu.

b) *Drugo mišljenje drži, da jedan dio hipnotičkih pojava proizlazi iz naravnih sila, a ostali dio nastaje đavlovim posredstvom.*

Na pitanje, kojim je pojavama uzrok đavao, zastupnici navedenog mišljenja ne odgovaraju jednako. Prema jednima takvim se imadu smatrati neke pojave okultizma. Prema drugima sve pojave okultizma. Po trećima sve navedene pojave te k tomu umne pojave hipnotizma. Po nekima treba ovamo pribrojiti t. zv. mješovite pojave. No po uvjerenju najvećeg dijela zastupnika navedenog mišljenja tjelesne i mješovite pojave hipnotizma treba pripisati naravnim silama.

(283) De ang. n. 292.
(284) Isp. Bog. Smotra, 1915, str. 271 sl. i Bog. Smotra 1917 i 1918.

Vrijednost ovog mišljenja bit će jasna, kada razglobimo razloge trećeg mišljenja.

c) Treće je mišljenje onih, koji drže, da se sve hipnotičke pojave mogu protumačiti prirodnim načinom, snagom prirodnih sila. Ovo se mišljenje čini najvjerojatnijim. Zastupaju ga uz druge i poznati moraliste. Lehmkuhl (285), Noldin (286) i Prümmer (287). Noldin na pr. ovako govori:

α) »Hipnotičke pojave su ili posve iste ili barem slične onima, koje se zbivaju i izvan hipnotizma na bolesnicima, u onima, koji spavaju ili su podvrgnuti halucinacijama. No to su sve, i ako izvanredne, ali ipak naravne pojave.«

β) »Sredstva, koja se upotrebljavaju za proizvođenje hipnotičkog sna ili hipnotičkih pojava, jesu naravna, a snaga, koju ta sredstva imadu, posve su dovoljna, da proizvedu hipnotičke učinke. Među ovim učincima jest ponajprije sugestija, koja u prvom redu sastoji u utjecaju hipnotizera na maštu hipnotizirane osobe. Za predodžbama mašte naravnom nuždom slijede naginjanja osjetilne težnje i ostalih moći te izvanjska djelovanja, koja su s njima u skladu. No u stanju svijesnosti sve te djelatnosti bivaju vođene razumom i voljom, u hipnotiziranom pak, kod kojeg više moći ne izvršuju promišljenog djelovanja, slijede one spontano poticanje i utjecaj hipnotizera, kao što se slično zapaža i u somnambulizmu.« (De praec. n. 748).

Lehmkuhl: »Posve je sigurno, da se sasvim neobične stvari mogu zbiti u čovjeku promjenom živaca i mozga i stoga na posve naravni način. Pače je sigurno, da zapanjujuće halucinacije mogu katkada nastati na posve prirodni način. No ili držiš, da se bilo koji čovjek na laki način uvede u takvo stanje, ili, da se za to traži kakvo bolesno stanje, uvijek imadeš naravni način djelovanja« (Theol. mor. t. I. n. 994. Not.) Mi dakle ne smijemo ništa smatrati mimonaravnim osim ono, za što je sigurno, da se ne može protumačiti nikojim naravnim silama. No ne stoji, da tjelesne i mješovite pojave (facta somatica et mixta) u hipnotizmu, kao što su grčenja, letargija, krvavi znoj

(285) Theol. mor. t. 1 n. 994
(286) De praecept. n. 748.
(287) Theol. moralis n. 522 sl.

i t. d., ne mogu nastati samom silom naravi. Što više imajući pred očima ono, što se zbiva u naravnom somnambulizmu i naravnim načinom u drugim okolnostima, čini se, da su one naravne, te se mogu vrlo prikladno protumačiti uzbuđenjem živaca i utjecajem mašte na sjetila i tijelo. Dakle navedene pojave treba smatrati naravnima.

Prümmer: »Premda su neke pojave hipnotizma vrlo teške za tumačenje, ipak nije uopće nužno pribjeći đavolskom posredovanju« (Manuale theol. moral. II. str. 421, n. 522).

Tanquerey: »Za one hipnotičke pojave, koje su sigurne, čini se, da ne nadilaze silu naravnog reda« (De virt. relig. n. 916).

6. — **Koji prirodni uzrok djeluje u hipnotizmu?**

Najopćenitije je dakle mišljenje, da se prema savremenim istraživanjima i fiziološko-psihološkim pokusima provedenim od prvorazrednih stručnjaka može danas s najvećom vjerojatnošću ustvrditi, da su prirodni uzroci dostatni za tumačenje hipnotičkih pojava, jer se potpuno slične pojave događaju u naravnom snu, u stanju naravne epilepsije, katalepsije,letargije te naravnog somnambulizma, a za tumačenje prirodnih učinaka dostatni su po sebi prirodni uzroci.
Ti prirodni uzroci jedni su fiziološke, a drugi psihološke naravi.

a) Među fiziološke uzroke ubrajaju stručnjaci najprije posebno raspoloženje živčanog sistema kod osobe, koja se ima hipnotizirati, zatim neko podraženje vidnih živaca, kao na pr. kad osoba upilji očima u sjajno dugme; podraženje slušnih živaca, kad dotična osoba sluša jednolični žarom, te podraženje opipa, kad osobu lagano taremo po obrazu ili kad prima slabe električne struje. Posebno raspoloženje živčanog sistema, koje dovodi do naravnog, a po tom i do umjetnog sna ili hipnoze, po nauci suvremenih fiziologa nastaje uslijed periodične suspenzije osjetnog života, koju uzrokuje umornost mozgovno-hrptenjačne osi. Ona može nastati obnoć, kako se događa kod čovjeka i kod najvećeg dijela životinja, jer su noću sjetila manje podraživana nego danju. No nastaje i preko dana, kao na pr. kod ćuka, ili kroz jedno cijelo godišnje doba, ali tada imamo letargično stanje, kao kod šišmiša, anfibija i t. d.
Ovo su fiziološki uzroci naravnog sna. Tko hoće da umjetno uzrokuje san ili hipnozu, treba da upotrebi sredstva, da se umjetno proizvede

ono posebno stanje živčanog sistema, kojemu je posljedica san. U tu svrhu upotrebljuju hipnotizeri somatična ili tjelesna sredstva i psihična ili duševna sredstva. K prvima spada najprije trenje, koje hipnotizer obavlja osobito na glavi pokusne osobe. Drugo sredstvo je upotrebljavao kirurg I. Braid time, što je pred očima dotične osobe držao svijetli predmet u daljini od kojih 25—45 cm., da u nj ista osoba nepomično gleda. Kod osoba sklonih hipnozi dostatno je, da ih hipnotizer uporno i oštro gleda. Kod histeričnih osoba hipnoza se može prouzročiti trvenjem takovog mjesta, koje uzrokuje san. To su t. zv. hipnogene tačke. Neki upotrebljuju i bljesak magnezijeva svijetla, jer to jako i nenadano djeluje na živce.

b) Glavni psihološki uzrok hipnotizma jest sugestija. Ona je posljedak fiziološko-psihološkog procesa, a ujedno je i glavni uzrok naravnog i hipnotičkog sna.

Mašta imade glavnu ulogu pri sugestiji, a po tom i pri hipnotičkim pojavama. Tu svoju ulogu vrši mašta preko osjetilne težnje (appetitus sensitivus), koja prepuštena sama sebi nužno teži za onim, što joj osjetila, a osobito mašta, prikažu. Ovu sjetilnu težnju kadar je nadzirati i njom upravljati samo razum i slobodna volja. (Sv. Toma 3 de anim. 15). Inače uvijek nužno teži za osjetilnim predodžbama, kako se to opaža kod djece, koja još nijesu došla do uporabe razuma i kod odraslih, koji su tu uporabu izgubili. U hipnotičkom, kao što i u naravnom snu, sva su vanjska i unutarnja osjetila, osim mašte, nekako uspavana i zapriječena u svom djelovanju. Stoga mašta u tom stanju nosi prvenstvo i upravlja drugim moćima ne izuzev ni razuma ni slobodne volje. Mašta je moć organska i osjetilna, koju nužno slijedi osjetilna težnja. Stoga ova težnja slijedi i svaki predmet, koji se u mašti prikaže bilo uslijed vanjskog podražaja prouzrokovana n. pr. od hipnotizera preko osjetila, bilo uslijed unutarnjeg podražaja, t. j. uslijed asociacije fantazma, koje razum vidi u objektima mašte. Ovakove su predodžbe u stanju hipnoze izvanredno svježe i žive, jer vanjska osjetila nijesu više sposobna za primanje raznih osjeta, pak stoga ne mogu tako lako smetati niti slabiti predodžbe fantazije. Osim toga miruje i razumna djelatnost, kako to biva u naravnom snu. U ovo vrijeme mira naravni se nagon osjetilne težnje, veli Wundt, razvije u svoj svojoj jakosti tako, da može sa sobom povući i volju s njezinim spontanim činima, a onda ovakovo djelovanje volje nije više slobodno, nego je slično nagonu. Iskustvo pri pokusima pokazuje, da hipnotizirana osoba po sebi ostaje u stanju katalepsije ili letargije, t. j. drži se pasivno, a ujedno se spremno pokorava i najnepodesnijim sugestijama hipnotizera. U tome sastoji psihološko djelovanje predodžaba mašte na osjetilnu težnju, koja onda pomoću pokretnih živaca i preko mišića pripetih kostima pokreće udima tijela. Djelovanjem mašte tumače se pojave u vegetativnom životu u stanju hipnoze, n. pr. izlučivanje krvi, jer nas iskustvo uči, da živa predodžba dobra jela i u normalnom stanju uzrokuje izlučivanje sline, a predodžba ružnog predmeta probuđuje odvratnost. Ovo još više vrijedi za san i hipnozu, jer je tada mašta slobodnija, a predodžbe su izvanredno žive. Stoga se tumači živim i izvanrednim djelovanjem mašte na živce i mišiće, kad u stanju hipnoze opažamo znojenje, ronjenje suza, dizanje i padanje temperature, izlučivanje krvi i rane. Dr. Tuke je pokusima ustanovio, da predodžba vrlo jako podražena osjetima na pr. straha može kadkada prouzročiti izlučivanje krvi. Pretpostavivši, da jaka predodžba može takav učinak prouzročiti u normalnom stanju, nije čudo, ako se nešto takva dogodi i u hipnozi. Već je sv. Toma Akv. napisao: »Uslijed toga, što duša nešto sebi predoči i vrlo se za tim zanese, nastaju katkada promjene u organizmu bilo to obzirom na bolest ili obzirom na zdravlje.« S. th. III. q. 12 a. 3.) Djelovanjem mašte u hipnozi tumači se dakle i anestezija ili neosjećanje boli, hiperestezija t. j. izvanredno osjećanje, iluzija ili obmana, hipermnezija ili izvanredno pamćenje, kad netko govori u hipnozi jezikom, koji je davno zaboravio.

7. — **Bit i definicija hipnotizma.** Promotrivši ukratko hipnotičke pojave i njihove uzroke možemo hipnotizam sada induktivnim putem približno definirati ovako: Hipnotizam je san ili stanje snu slično, u kojem su duševne moći hipnotizirane osobe pod uplivom i ravnanjem hipnotizera, kojemu se ona pokorava po sugestiji.

Kaže se stanje snu slično, jer, kako dobro opaža Coconnier (L'hypnotisme franc. p. 275) po sudu Bernheima, Dejerine-a, Forel-a san kao takav nije bitni (esencijalni) čimbenik hipnotičkih pojava, jer se je sugestibilitet, t. j. sposobnost primanja onih izvanrednih utisaka, koji polaze od hipnotizera, često puta opažao i bez sna. A može se kazati, da se gotovo svi auktori u tome slažu, da bit hipnotizma sačinjavaju samo dva čimbenika naime: sugestibilitet i sugestija.

Stoga Coconnier hipnozu ovako definira: »Hipnoza je neko posebno stanje osjetljivosti živčanog sistema, katkada naravno i spontano, a katkada prouzročeno i to ili umjetno i hotimično ili slučajno i nehotično, uslijed kojeg stanja osoba postaje sugestibilna u različitom stupnju, t. j. postaje sposobna, da primi u se sliku, koju joj riječi hipnotizera sugeriraju i da većom ili manjom vjernošću provede u djelo ono, što dotična slika predstavlja«. Ova nam definicija bolje tumači prvu, a iz nje ujedno razabiremo, da se kod hipnotičkih pojava ne radi o neposrednom nametanju volje, nego o djelovanju hipnotizera na maštu, i po tom na osjetilnu težnju hipnotizirane osobe.

8. — **Svrha i ćudorednost hipnotizma.**

a) Hipnotizam, kao što je poznato, upotrebljava se za različite ciljeve.

α) Liječnici se njime služe za liječenje raznih, osobito živčanih bolesti, te za uspavljivanje osjetila prije operacije. β) Umjetnici (na pr. slikari), da imadu uzorak (model), koji dugo, nepokretno zadrži isti položaj ili sastavom lica i usta izražava unutarnji osjećaj. γ) Suci, da iz okrivljenika ili iz svjedoka izvuku nužna i korisna očitovanja. δ) Roditelji i učitelji za pomaganje u odgoju. Ono naime, što je za vrijeme hipnoze hipnotiziranom sugerirano, to on poslije u stanju svijesnosti snagom neke sklonosti, koju je primio po hipnotiziranju, običava barem neko vrijeme marljivo vršiti. ε) Znatiželjnici za razonodu sebi i drugima.

b) Da li je hipnotizam ćudoredno dopušten?

U odgovoru na ovo pitanje, mišljenje je moralista podijeljeno.

α) Neki kao Ballerini-Palmieri (288), Bucceroni (289), Aertnys (290), Villada, Franco, Marc i dr. hipnotizam apsolutno zabranjuju.

(288) Opus. theol. II. tr. 6, n. 101 (ed. 1890).
(289) Theol. mor. I. n. 485.
(290) Theol. mor. I. 3. n. 32. No on dozvoljava hipnotizam u svrhu istraživanja sila naravi.

β) Mnogi drugi opet kao Berardi (291), Genicot (292), Lehmkuhl (293), D'Annibale (294), Noldin (295), Coconnier (296) drže, da je hipnotizam po sebi nedozvoljen, a dozvoljen samo u nekim okolnostima.

Razloge, zašto je hipnotizam po sebi nedozvoljen, navodi n. pr. Noldin ove: α) Škodi zdravlju, kao što to svjedoče liječnici. β Protivi se naravnom ćudoređu, jer: αα) Ne smije se čovjek bez opravdanog razloga nasilnim načinom lišiti razuma ββ) Nedozvoljeno je svoju volju posve povrći tuđoj samovolji tako, da se netko tuđom voljom može samovoljno zlo ili dobro služiti; γγ) Ne smije se dati drugome prilika za grijeh. No hipnotizer se može poslužiti hipnotiziranom osobom za grijeh, može otkriti tajnu njegovog srca, sugerirati mu izvršenje zločina. δδ) Hipnotizer može hipnotiziranom sugerirati nedjela, koja će hipnotizirani kasnije, u stanju svijesnosti, učiniti gotovo bez slobodne volje.

No u svrhu liječenja i za promicanje znanosti može se hipnotizam pod izvjesnim uvjetima upotrebiti.

Ti su uvjeti: α) Da se, koliko je moguće, zapriječi narušavanje zdravlja. Stoga hipnotizam smije vršiti samo liječnik.

β) Da ne postoji drugo sredstvo za postignuće zdravlja. Budući naime da je hipnotizam po sebi pogibeljan, ne može se slobodno upotrijebiti osim, da se zapriječi veće zlo nego li je ono, koje može doći hipnotiziranjem. γ) Da je sigurno, da se hipnotizer ne će zlo poslužiti svojom vlašću, koju može vršiti nad voljom hipnotiziranog. Ne smije se naime ni na neko vrijeme svoju volju podvrći tuđoj samovolji, osim ako je isključena svaka zloporaba. δ) Da postoji pristanak bolesnikov, koji bez svoga pristanka ne može, a da se ne povrijedi pravednost, biti lišen uporabe razuma i slobodne volje niti se smije zdravlje izvrći pogibelji.

(291) Praxis confess. I. n. 484
(292) Theol. mor. I. n. 273
(293) Theol. mor. I. n. 502
(294) Summula theol. mor. II. n. 43
(295) De praeceptis n. 749
(296) L' hypnotisme franc. 260 sl.

Budući dakle da bez pravednog razloga ne smije čovjek izložiti ni sebe ni druge pogibelji i šteti za tijelo ili dušu i budući da osim zdravlja i znanosti nijedan drugi cilj ne sadrži dostatnog uzroka, zbog kojeg bi se smio izložiti duhovnoj ili tjelesnoj pogibelji, očito je, da je pod stalnim uvjetima hipnotizam dozvoljen samo u spomenutim slučajevima.

Bilješke: Savremeni liječnici stavljaju sve više u sumnju mogućnost, da se hipnozom postignu zdravstveni učinci. Liječnici su već dugo isticali, da se hipnozom ne može izliječiti organske bolesti, nego samo poremećene živčane funkcije. Danas pak poučeni iskustvom dopuštaju, da se i živčana poremećenja mogu samo djelomično i na kratko vrijeme ublažiti te da se sama bolest gotovo uvijek vraća.

c) Stanovište Crkve.

Od Crkve nije »uporaba magnetizma, ako su zabluda, gatanje, izričito ili ćutke zazivanje đavla i uopće nećudoredni ciljevi kod toga isključeni«, u sebi proglašena zabranjenom. No pokušaj polučiti nadnaravne učinke primjenom čisto naravnih sredstava jest nedozvoljena i krivovjerna prevara. (Sv. Oficij od 5. VI. 1840 i 28. VII. 1847). Istim duhom odiše okružnica od 4. VIII. 1856 protiv zloporabe hipnotizma. Jednako je kod dvojbe, da li ovakvi pokusi nadilaze prirodne sile, jednom liječniku sv. Oficij od 26. VII. 1899. dopustio, da ih pod određenim uvjetima izvede. Crkva do sada nije htjela iznijeti načelno stanovište o medicinskoj primjeni hipnotizma. Ona je naime odbila molbu, u kojoj je to bilo zatraženo (V. pismo velikog penitencijara Castracane na Kard. Gousset-a 2. IX. 1843.).

Bl. Beraza, De Deo creante, 418—423; Boniot, Le miracle et ses contrefaçons, II. str. 307; Dr. Joire, Handbuch des Hypnotismus (njemački prijevod) 1908, str. 31 sl.; Finlay, Der Hypnotismus; Schütz, Der Hypnotismus; Haan, Über Hypnotismus (Stimmen aus M. Laach, Freiburg, Herder 1890; W. Wundt, Hypnotismus u. Suggestion (Leipzig 1892); Rissart, Der Hypnotismus (Paderborn, Iunfermann. 1902); Capellmann-Bergmann, Pastoralmedicin, 141 sl.; Dr. J. Carević, Hipnotizam u svijetlu filozofije (Split 1913).; Lepicier, De Angelis, II. 231 sl.; F. Walter, Aberglaube u. Seelsorge; Franco, L'ipnotismo § 32; Maxwell, Les phénoménes psychiques (Paris 1914) str. 267; Keilbach, Parapsihologija i religija.

§ 69. SPIRITIZAM (297)

Spiritizam je dozivanje duša pokojnika ili drugih duhova poglavito s tim ciljem, da se pomoću duhova ili saznadu tajne stvari ili proizvedu čudesne. Budući da se do općenja s duhovima obično dolazi preko ljudi, koji za to imadu osobitu sposobnost, a zovu se mediji (medius = posrednik), to se spiritizam zove također mediumizam.

I. Povijest spiritizma.

1. — **Spiritizam je veoma star te imade svoj početak u starom čarobnjaštvu nekromantije (magia necromantica).** Tragovi mu se nalaze svuda u povijesti čovječanstva. Grci i Rimljani i drugi pogani imali su bogove lare, kućne genije i proročišta (n. pr. u Delfima), koja su pitali, da saznadu budućnost. Zazivanje duhova spominje Vergil (Aeneida 1, 6), Cicero (Tusc. disp. 1, 16) i Homer. U Indiji su umijeće zazivanja duhova izvodili šamani. Taj je šamanizam, kojim se u etnologiji označuje magija, koja se izvodi pomoću dozvanih duhova, još danas proširen kod naroda u Sibiriji i sjevernoj Aziji, te zacijelo ide u duboku prošlost. (297a) Nekromantijsko tajno umijeće vršili su u Australiji i Africi čarobnjaci i vračari, kod Indijaca oni, koji su se bavili liječenjem, a kod keltskih naroda stare Galije i Britanije svećenici zvani druidi.

Sa zazivanjem mrtvaca bio je u Kini povezan kult pređa, u Indiji umjeće Yoga i fakira, kod Kaldeja astrologija, u Egiptu religija, a kod Izraelaca gatanje. O tom zazivanju govori i Sv. Pismo. U 5. knjizi Mojsijevoj naime čitamo: »I neka se ne nađe u tebe, koji bi čistio sina svoga ili kćer svoju vodeći ih kroz oganj, ili koji bi pitao gatare ili pazio na sne i let ptičji, ni uročnik da ne bude, ni bajač, ni koji ispituje vragove ili vračare, ni koji ište istinu od mrtvaca« (18, 10 sl.).

I o Saulu čitamo, da je išao k vještici iz Endora i od nje zahtijevao, da svojim umijećem dozove duh proroka Samuela. Ne ulazeći u pitanje, da li se je tada javio zaista po dopuštenju Božjem sam prorok, ili je to bila samo spiritistička prijevara, ističemo samo to, da je evo i po Sv. Pismu jasno, da je zazivanje mrtvaca vrlo staro.

(297) Radi važnosti i proširenosti spiritističkog pokreta, donijet ćemo njegov prikaz i razglob opširnije.

(297a) O šamanizmu napisao je vrlo poučnu raspravu dr. L. Ehrlich (Bog. Vestnik, 1929).

S ulaskom kršćanstva u svijet, nije prestalo zazivanje mrtvih. Dakako u samom kršćanstvu nema mjesta zazivanju mrtvaca, ali je ono ostalo izvan kršćanstva, a među kršćanima kod onih, koji u držanju i vršenju kršćanskih načela nijesu dosljedni. Stoga vidimo, da su uz pogane upravo u prvom redu razne kršćanske heretičke sljedbe bile kanal, kojim je staro čarobnjačko zazivanje duhova preneseno u naše doba. To vrijedi ne samo za heretike prijašnjih stoljeća nego i kasnije za luterovce, čiji je vođa vodio razgovor s đavlom (298), kalviniste, koji su u 17. vijeku osnovali u Francuskoj sektu spiritista, janzeniste, od kojih su mnogi govorili, da su rasvijetljeni (illuminati), i pristaše Swedemborga, koji su imali svoje proroke, za koje su učili, da primaju objavu s neba.

Današnja velika proširenost spiritizma i u kršćanskim narodima imade svoj izvor s jedne strane u potpunoj nemoći materijalističkog naziranja na svijet za rješavanje problema čovječjeg života, a s druge strane u odvraćanju od Crkve, koja jedina istinski osvijetljuje odnos čovjeka prema prekogrobnom životu. Dok naime materijalizam ne može da u čovječjoj duši uguši svijesti besmrtnosti, koja je na neki način u nju neiskorenivo utisnuta, dotle ipak premnogi ne će da pouku o prekogrobnom životu i po tom smirenje u teškim bolovima života potraže i prime u kršćanstvu i Crkvi, nego to traže u spiritizmu.

2. — **Početak savremenog spiritizma**, koji se bavi zazivanjem duša pokojnika, pada u godini 1848. U mjestu Hydesville, američke države New-York, živjela je protestanska porodica Fox. Kćeri Margarita i Katarina često su čule štropot, udarce po vratima, podu i stijeni. Često su također u zaključanim sobama nadjeni porazbacani predmeti. Kraj toga su, Margareta stara 15 god. i Katarina stara 12 god. često ćutjele mrzle nevidljive ruke na svojoj koži. Jedne večeri, kad su se djeca spremala spavati, čula su sa stijene udarce i šum. Majka je nepoznatog uzročnika udaraca zatražila, da udara do 10. To je odmah izvršeno. Ova se je igra obnovila i slijedećih dana. Kad su za to saznali susjedi, u masama su dolazili, da čuju te čudne fenomene. Gospođa Fox pitala je: da li si ti čovjek. Nije bilo odgovora. Kad je zapitala, da li si ti duh, slijedilo je mnogo udaraca. Zapazilo se, da su odgovori česti i sigurni onda, ako je prisutna mala Katarina. Zapazili su kasnije i to, da su u saobraćaj s duhom mogli doći samo onda, ako su bile prisutne samo određene osobe. Eksperimenti su se razvijali.

Prisutni su htjeli znati, koliko je tko godina star i odmah je došao odgovor u udarcima. Konačno je neki Izak Post došao na misao, da se s duhom spora-

(298) Isp. G r i s a r, Luther (Freiburg i. Br. 1912, t. 3. str. 231).

zume pomoću alfabeta. On je izgovarao slova i tražio nevidljivu inteligenciju, da kod odgovarajućeg slova udari, da se na taj način uzmogne dobiti odgovor. I to im se po želji dogodilo.

Kad je obitelj Fox, umorna od tolikih uznemirivanja, napustila Hydesville i otišla u Rochester, pratili su ih duhovi i onamo. Duhovi su počeli igrati na razne instrumente, prenašati pokućstvo. Novi fenomen zbio se god. 1849., kad je gospođa Fox sa svoje dvije kćeri i još dvije osobe sjedila kod stola. Slučajno su sve osobe držale ruke na stolu. Stol se najedanput digao, a odmah se spustio, kad je jedna osoba samo pomislila: o kad bi duh htio stol postaviti na svoje mjesto.

Kad su vidjeli, da se tako lako dolazi u vezu s duhovima, nastalo je veselje i gospođa Fox sa svojim kćerima počela je držati spiritističke sjednice u raznim mjestima i gradovima.

To je početak modernog američkog spiritizma, koji se je kao munja raširio Amerikom i Evropom.

Spiritizam je doskora našao svoje branitelje i pisce. Među ostalima u Americi Davisa, u Francuskoj Allana Kardeca, koji je 1858 u Parizu osnovao prvo spiritističko društvo, u Njemačkoj Du Prela, u Rusiji Aksakova.

Nastalo je također niz društava i instituta, koji se bave spiritizmom. Tako u Americi i Engleskoj Society for psychical research. U Beču: Parapsychisches Institut. U Berlinu: Deutsche Gesellschaft für wissenschaftlichen Okkultismus, u Parizu: Psihološko društvo. Ta društva izdavaju veliki broj učnih revija i drugih publikacija.

Broj spiritističkih časopisa iznosio je koncem prošlog vijeka u Njemačkoj 3, u Francuskoj 5, u Engleskoj 4, u Sjev. Americi 10. Danas ih ima nepregledan broj u Americi i Engleskoj. Na američkom sveučilištu u Filadelfiji postoji pače posebna katedra za spiritizam.

3. — **Osebujnost, koju pred starijim zazivanjem umrlih imade savremeni spiritizam, jesu mediji.**

Danas se čini, da među izvankršćanskim, tajanstvenim gledanjima u drugi život imade vodeću ulogu teozofija i antropozofija. One zabacuju upotrebu medija kao nešto nedostojna čovjeka, te kažu, da se čovjek sam, pomoću svojih tajnih, okultnih moći i sposobnosti diže do gledanja i općenja s izvanosjetnim svijetom, dok ne dođe do potpunog usavršenja i svijesti, da je on dio božanstva — dio svebога. No spiritistička forma okultizma ipak se žilavo drži na površini i čini se, da će ona nadživjeti sve druge forme.

4. — **Spiritistički pokret u Hrvatskoj** (299) pokrenuo je dr. Gustav G a j († 6. IV. 1915) i dr. H. H i n k o v i ć († 3. IX. 1929). G. Gaj izdao je najprije prijevod du Prelove knjige: O spiritizmu (1895). Zatim knjigu: »Iz tajanstvenog svijeta« (g. 1896) i »Studija o supernormalnim fenomenima telepatije i levitacije« (1900). Nadalje je izdavao časopis: »Tajanstveni svijet« (od 1902—1904) i Novo Sunce« (1904—1914). Dr. Hinković izdaje časopis Novo Sunce« (1901—1904). Zatim knjigu: »Raj i pakao« (1902). Još prije organiziranog spiritisti-

(299) Isp. Dr. V. K e i l b a c h, Parapsihologija i religija, Zagreb 1944. str. 103—130.

čkog pokreta u Hrvatskoj bio je osobiti pristaša spiritizma pjesnik Petar Preradović, koji svoje spiritističko naziranje otkriva u mnogim pjesmama (takve su iz god. 1863: Zvijezde, Ljubav, Suho drvo, Božji sud i Slavjanski Dioskuriji; iz god. 1864: Anđeo čuvar i Novom Suncu t. j. spiritizmu). Spiritizmom se bavio i o njemu pisao barun L. Hellenbach (300) († 1887).
U novije doba (1925) pokrenuto je psihičko društvo u Osijeku »Novo Sunce« i časopis istog imena, koji je zamišljen kao nastavak Gajevog »Novog Sunca«. Izlazi do 1927. U Daruvaru izlazio je g. 1934 list »Život«. G. 1935 izdaje gdja dr. M. Rojc-Marchesi hrvatski prijevod engleske knjige J. Arthura Findlaya: »Na pragu eteričkog svijeta ili život iza smrti znanstveno protumačen«. — Posljednji svjetski rat s najstrašnijim nevoljama i teškoćama, koje su više nego ikad pritisle svijet, bio je i kod nas povod, da su se mnogi utjecali spiritizmu, da preko njega saznadu ili buduće dogodaje, pred kojima su bili zastrašeni, ili stanje svoje djece, muževa i braće, koji su u ratu izgubili svoj život.

II. Pojam spiritizma u užem smislu (300a).

Spiritizam se može uzeti u širem i užem smislu. U širem smislu sadržava i one pojave, koje se zapažaju u magnetizmu i hipnotizmu. U užem smislu označuje skup određenih zasada i umijeće dolaziti u saobraćaj s duhovima, da nam otkriju tajne stvari.

Ovaj saobraćaj može biti ili neposredno, t. j. bez posredstva ikakve osobe ili posredno, t. j. posredstvom neke osobe, koja se zove medij. Medij (posrednik) može biti svaka bila muška bila ženska osoba. No posrednička sposobnost (facultas medianimica), t. j. sposobnost dolaziti u saobraćaj s duhovima jest u jednom veća, u drugom manja. S obzirom na mediumističku sposobnost mediji se dijele na fakultativne i pasivne ili polumehaničke. Fakultativni zovu se mediji, koji s potpunim znanjem i slobodom saopćuju prisutnima znanje, koje saznadu od duhova. A pasivni, koji ili svojom intenzivnom voljom ili pod uplivom hipnoze dođu u trans, stanje između spavanja i bdijenja, te stupivši tako u vezu s duhovima, rade kao njihovi strojevi.

I ako treba zabaciti načelne tvrdnje, da su mediji seksualno abnormalni ljudi ili, da je njihova mediumistička sposobnost posljedica

(300) Isp. dr. V. Keilbach, N dj. str. 128
(300a) U vezi sa spiritizmom upotrebljava se danas i naziv okultizam, koji je prije označivao sve tajne znanosti kao alkemiju, magiju, astrologiju i dr. Danas okultizam označuje znanost i umijeće. Okultizam kao znanost ispituje tajne, nadnormalne fizičke i psihičke pojave, koje nadvisuju nama poznate sile. Okultizam kao umijeće ili praktički okultizam imade široko polje. U njegovom se okviru nalaze sve vrsti praznovjerja, razne čarolije, pa i spiritizam.

nekog patološkog stanja ili proizvod neuropatskog poremećenja ipak treba reći, da je njegova osobnost u uskoj vezi s pojavama, koje se preko njega očituju (301).

III. Način, kako se drže spiritističke seanse.

Često se prisutni zajedno s medijem postave u krug, i to ili tako, da se međusobno drže ruke ili tako, da svi diraju zajednički stol. Tada se ugase svijetla i nastane tama. Tada medij zazove duha, kojeg netko želi. Duh, zapitan o stvarima, koje želiš znati, objavljuje mnoge stvari, koje su samo tebi poznate, odakle čovjek zaključuje, da je to uistinu duh oca, majke, prijatelja, koji jedini mogu te stvari znati.
Otkrivanje tih stvari može biti ili udaranjem, ili dizanjem stola, ili po t. zv. tiptologiji, t. j. udarcima po stolu, ili micanjem čaše, na koju je medij postavio ruku, prema slovima alfabeta, koja su postavljena u krugu, ili automatskim pisanjem, i t. d.
Duh, za koji se kaže, da se pojavljuje, jedanput se iskazuje naprosto za duha, drugiput za dobrog duha, anđela ili arkanđela, katkad i za zloga duha, no najčešće za duha kojeg pokojnika. Prisutnost pak duha katkad je vidljiva pod nekom materijalnom formom, a katkad nevidljiva, te se očituje samo po nekom vanjskom znaku.

IV. Spiritistička nauka.

Allan Kardec (301a), ponajglavniji promicatelj spiritizma ovako definira spiritističku nauku: »To je moralna i filozofska nauka, utemeljena na opstojnosti, objavljivanjima i poruci duhova« (Le livre des mediums str. 14).

Istine pak, koje su duhovi objavili, jesu ove:

a) Jedan je Bog, stvoritelj svega, no on se za svijet ne brine. b) Duše su ljudske besmrtne, stvorene davno prije tijela. c) Narav je duše Allan Kardec ovako definirao: »Duh nije drugo nego peta bit materije«. Dusi su jedni mudri, drugi neznalice, pokvareni i nepokvareni, niži i viši, lažljivi i istinoljubivi. Niži trpe glad, zimu i slično. d) Duše se imadu usavršiti putem reinkarnacije po sjedinjenju sa sve finijom tvari (301b). e) Zločinaštva se ispaštavaju novim inkarnaci-

(301) Isp. Dr. V. Keilbach, Parapsihologija religija. Str. 30—32.
(301a) To je pseudonim. Pravo mu je ime Hippolyte Leon Benizard Rivail.
(301 b) Allan Kardec, koga su god. 1894. u Parizu prozvali spiritističkim papom, veli na pr.: »Ja sam reinkarnirani Allan Kardec. Moje sadašnje ime jest doduše Hippolyte Rivail, ali ja sam već više puta bio na ovom svijetu. Ja sam se opetovano reinkarnirao. Prvi put sam živio na zemlji u 12. vijeku

jama. Stoga n. pr. i nemani okrutnosti, kakav je bio Nero i Kaligula, mogu i moraju u budućim vremenima postići uzvišeni stupanj ljubavi sv. Vinka Paulskog.

Uz reinkarnaciju prenosi spiritizam i na svijet duhova Darvinističku nauku o razvitku. Jackson Davis učio je »po objavi« duhova, da postoji sedam sfera ili odjela u svijetu duhova (302). Ovo je mišljenje opet na temelju izjave svojih duhova korigirao znameniti spiritista S. U. Zanne, koji veli, da već na ovoj zemlji ima 12 sfera za ljudske duše. Svaka se duša mora tako dugo reinkarnirati, dok ne bude tako savršena, da može dospjeti do dvanaeste sfere. Tko je na ovoj zemlji gotov sa sferama, taj se seli na drugi zvjezdani, bolji svijet. Svaki dakle i najgori duh uspinje se preko reinkarnacije polagano, ali sigurno k višim sferama (303).

f) Time je dakako uključivo zanijekana katolička nauka o vječnim mukama. To međutim spiritisti i izričito tvrde. Tako engleski pisac H. Dennis Bradley kaže, da je dobio od svojeg duha vijest, da nema pravog pakla. Pakao je, veli on, zemaljski pojam, koji se je preživio. To je igra fantazije. Jednako misli i o čistilištu. Njemu se, kako on kaže, javio i neki pobožni katolik, koji mu reče, »da je katol. ideja o čistilištu, kako ju propovijeda Crkva, neispravna i da nema čistilišta u crkvenom smislu« (304).

kao vitez, te sam se onda zvao Allan, a drugiput zvao sam se Kardec. pa zato neka me zovu spiritisti Allan Kardec«.
A da dokaže istinitost svoje reinkarnacije kaže:
»Sve što pišem jest nepogrešiva istina, jer su mi to diktirali najuzvišeniji duhovi: sv. Ivan evan., sv. Luka evan., sv. Augustin, sv. Vinko, Sokrat, Plato, biskup Fenelon itd. Svi su me ovi velikani posjetili svojim posjetom iz drugog svijeta Uz to su još ovi duhovi, poslije kad sam spremao novo izdanje, moju knjigu pregledali, pače i tiskane arke ispravili«.
Ovo naučanje zadržali su spiritisti općenito svuda, makar s druge strane veliki engleski spiritista Jackson Davis, koga zovu zvijezdom prethodnicom anglosaskih spiritista, pozivajući se opet na svoje nepogrešive duhove, veli, da nema reinkarnacije. No najljepše je to, da se iza Kardecove smrti po izvještaju spiritista njegov duh objavio i opozvao reinkarnaciju

(302) Isp. Vesme, Povijest spiritizma, sv. 3., s. 258

(303) Isp. »Psihičke studije, sv. 28, br. 1, s. 4 sl.

(304) H. Dennis Bradley: »Prema zvijezdama«, s. 153, 177. Djelo je izašlo i u njemačkom prijevodu, Stuttgart, 1926.

g) Zanimivo je međutim, kako si spiritisti zamišljaju drugi život. Oliver Lodge, profesor fizike na sveučilištu u Liverpoolu, napisao je mnoštvo knjiga o spiritizmu. U knjizi »Rajmund ili život i smrt« (305) opisuje, što o zagrobnom životu saopćuje njegov sin Rajmund, koji je god. 1914. pao na ratištu u Flandriji. Prema tome saopćenju R. provodi ovakav život:

On imade sada tijelo, koje je slično prijašnjemu. Da se uvjeri o stvarnosti toga tijela, on se sam često uštipne. No sada mu se čini, da ga ne boli tako kao prije, dok je imao tijelo od mesa. Ljudi, koji su na zemlji izgubili udove, dobe za kratko vrijeme druge. On još nije osjetio glada, ali je druge vidio jesti i jela su slična zemaljskima. Neki pridošlica zaželio je imati cigaru. Odmah ju je dobio. Ali ona nije bila iz duhana nego iz eterskih tvari i plinova. Osim konja, pasa, mačaka i ptica imade ondje i drveća, cvijeća i čistoga tla. On stanuje u kući od opeka. Sunca još nije vidio. On ne osjeća ni toplo ni hladno. Dan i noć se ne izmijenjuju pravilno, nego je tamno, kad se njemu svidi. Ako si tko zaželi glazbe, odmah mu se želja ispuni. Na kojem se stupnju on, Raymund, sada nalazi, još nije mogao saznati. Pred kratko vrijeme imao je mogućnost pogledati na najviši stupanj. Tamo je vidio Krista i čuo njegov glas, koji zvoni kao zvono. No Kristov duh se nalazi i na zemlji. Od njega je nešto u svakom čovjeku.

Slično izlaže spiritističku nauku o životu iza groba prof. William Danmar u knjizi: »Duhovna spoznaja« (Newyork). (306)

To je evo spiritističko nebo, za koje, da usput spomenemo, kaže isusovac Beyer: »To je doista siromašno i tužno nebo prema onome, koje nam je obećao Bog«. (307)

h) Spiritisti niječu nadalje kršćansku nauku o presv. Trojstvu te nauku o anđelima i đavlima. Poriču zatim čudesa, uskrsnuće, Kristovo božanstvo, opstojnost đavla, širenje istočnog grijeha, otkupljenje po Kristu, kršćansku objavu, ugled Crkve i njezinu potrebu za spasenje. Za Krista kažu, da je bio najsavršeniji i najmudriji duh, koji je utjelovljen u najsavršenijem tijelu.

Aksakov nazivlje spiritizam krunom monističkog, dakle nekršćanskog svjetovnog naziranja (308).

Savremeni njemački spiritista Ohlhaver je mediumističkim pisanjem dobio od jednog duha (J. Tomfohrde) ovu obavijest: »Zaslijepljeni ljudi mogu da si razbijaju glavu na teološkim utva-

(305) Izašlo je u njemačkom prijevodu: »Raymund oder Leben u. Tod«, Pfullingen 1921.

(306) U njemačkom prijevodu izašla je knjiga g. 1925. u Leipzigu.

(307) G. Beyer, Der Okkultismus unserer Tage, 1923. s. 174 sl

(308) Isp. Fr. Pieper, Der Spiritismus, Geister und Geisterverkehr, Zeitfragen I. B. n. 7.

rama, a mi se bavimo praktičkim životom. Nemoj si dati postaviti za tutora crkvene dogme. Nijedna objava nije doslovna, konačna, netaknuta istina. Ne priznaj nikoji drugi auktoritet osim auktoriteta zdravog razuma« (309).

Sipritizam dakle ne ostaje samo kod poricanja pojedinih istina. On se protivi čitavom kršćanstvu. Zato je spiritista Maxwell ispravno označio nauku spiritizma, kad je napisao: »Čini se, da je kucnuo smrtni čas kršćanske dogme« (310). Zato je opravdano napisao i jedan engleski pastor: »Ja imadem mnogo iskustva u stvarima spiritizma na evropskom kontinentu. Spiritizam je najpogibeljniji od svih neprijatelja kršćanske crkve (311).

i) S obzirom na moralnu nauku spiritisti uče religiozni indiferentizam. Ne doduše izričito, ali uključivo poriču također slobodu ljudske volje. Uče, da su svi pokreti naravi dobri te ih stoga nikad ne smijemo sputavati.

V. Da li se spiritističke pojave imadu smatrati zbiljskim ili sljeparijama medija?

Sve svoje religiozno i svjetovno naziranje oslanja spiritizam na saopćenja duhova. Time u vezi treba riješiti više pitanja, a ponajprije to, da li se spiritističke pojave imadu smatrati istinitima.

U odgovoru na ovo pitanje mišljenja su podvojena.

1. — **Imade mnogo protivnika spiritizma, koji kažu, da su svi tobožnji spiritistički fenomeni varka.** Glasoviti psiholog W. Wundt veli: »Što se tiče onih spiritističkih pokusa, što sam ih ja vidio, to će oni, mislim, na svakog nepristranog motrioca, koji je ikad gledao okretne sljepare, činiti utisak dobro izvedenih gluma« (312). Što više, sam znameniti spiritista i spiritistički historičar Baudi di Vesme, te čuveni spiritista Aksakov u knjizi »Animizam i spiritizam« priznavaju mnoštvo velikih spiritističkih varki, koje su učinili me-

(309) H. Ohlhaver, Die Toten leben. I. B. s. 45 sl.

(310) Isp. Fr. Pieper, N. dj.

(311) Isp. Br. Grabinski, Moderne Totenbeschwörung. Hildesheim 1927. s. 145.

(312) Der Spiritismus, eine sogenannte wissenschaftliche Frage, s. 18. Isp. M. Hormann: Spiritizam, promatran po priznanju najglasovitijih spiritista. Zagreb 1902. s. 12.

diji (313). Same začetnice savremenoga spiritizma Katarina i Margarita Fox priznale su nakon 40 godina spiritističkih eksperimenata, da su one početne sablasne pojave bile samo njihove majstorije. One su doduše slijedeće godine izjavile, da su svoju izjavu prije godinu dale u ludilu, pa je sada opozivlju. No ipak je za sve spiritiste nastala vrlo neugodna zabuna.

Zanimivo je također čuti i to, da spiritistički povjesničar Wesme veli, da je i sam Kardec, koji se smatra prvakom evropskih spiritista, jednostavni sljepar. (314). Jedan od najslavnijih medija dr. Hinko Slade, koji je mnogo seansa održao u Njemačkoj, raskrinkan je konačno bio u Rusiji od Aksakova. Raskrinkan je bio kao sljepar i čuveni spiritistički medij amerikanac dr. Bastian, koji je na hiljade predobio za spiritizam u Americi i u Evropi. Poznato je također, da je slavni spiritistički medij Thomson napisao knjigu »Priznanja jednog medija«, gdje pripovijeda, na koji je način izveo razne pojave i navodne objave duhova (315). Znamenitog medija Helenu Smith, koja se je tobože stavila u vezu sa stanovnicima Marsa, opisivala njihove događaje i razgovarala njihovim jezikom, razotkrio je Th. Flournay (316). Zato dobar poznavalac spiritizma M. Maeterlinck piše: »Ja ne trebam više da naglasim, da smo mi ovdje (t. j. u spiritizmu) u hvaljenoj zemlji prevare i da su najveći mediji, koji posjeduju najzbiljskije i najneprijepornije darove, kao na pr. glasovita Eusapija Paladino, prigodice i to vrlo često nepopravljivi simulanti« (317).

Mađar Ladislav Laszlo, koji je dugo zavaravao sve učenjake, raskrinkan je konačno g. 1923. Fotografa duhova, Francuza Bagueta, koji je g. 1873. u Parizu počeo izrađivati fotografije duhova, raskrinkao je fotograf Lombard, koji je zahtijevao, da se ploča, prije nego bude stavljena u aparat, razvije. Pokazalo se, da je »duh« već bio na ploči. Baguet je naime već imao više slika »duhova«, koje je prije postavio na ploču.

Istinitost i stvarnost spiritističkih pojava poriču i znanstvenjaci:

(313) Isp. M. Hormann, N. dj. s. 9—34, gdje je donešen ne samo kratki iscrpivi prikaz razvitka spiritizma, nego i mišljenje glavnih spiritističkih osnivača i pobornika o istinitosti spirtističkih pojava.

(314) Vesme, N. dj. (Hormann, N. dj. s. 19, 20).

(315) M. Hormann, N dj. 23—26.

(316) Die Seherin von Genf, Leipzig 1914.

(317) Der fremde Gast, Vorwort, Jena 1920., s. 6.

Baerwald (318), Bappert (319), Bessmer (320), Brühl (321), Dessoir (322), Gulat-Wellenburg (323), Kemnitz (324), Klinckowstroem, Lehmann (325), Moll (326), Seitz (327). Jedni od njih poriču istinitost spiritističkih pojava zato, jer po svojem svjetovnom naziranju priznavaju samo tvar, koja slijepo slijedi zakone naravi, a drugi zato, jer je u ovom ili onom slučaju dokazana spiritistička prevara.

2. — **No kakogod imade mnogo spiritističkih varki tako, da je kod istraživanja u svakoj zgodi potreban skrajni oprez, ipak se ne može zanijekati opstojnost spiritističkih fenomena. Razlog je ove tvrdnje taj, što za opstojnost spiritističkih fenomena imade nesumnjivih dokaza iz svjedočanstva najkritičkijih i najvjerodostojnijih ljudi. Navest ćemo samo neke.**

Poznati profesor fiziologije na pariškom sveučilištu Charles Richet mnogo se je bavio istraživanjem hipnotističkih i spiritističkih pojava. On je s Aksakovom i Du Prelom sudjelovao kod glasovitih spiritističkih eksperimenata u Milanu, koji su se zbivali preko medija Eusapije Paladino. G. 1895. piše on o tim pokusima ovako: »Potpunim je pravom fizičar Olivery Lodge primjetio, da nije potreban zanos za spiritizam, a da čovjek dođe do zaključka, da uistinu imade spiritističkih činjenica. Pače smo prisiljeni, da i, premda s negodovanjem, priznamo ove činjenice; s negodovanjem, jer su u dvostrukom smislu apsurdne, u jednu ruku radi gluposti ovih smiješnih spiritističkih događaja, a u drugu ruku, jer su u opreci, sa svim drugim poznatim činjenicama« (328). Isti

(318) Der Okkultismus in Urkunden, Die intellektuellen Phänomene, 1925.
(319) Kritik des Okkultismus vom Standpunkt der Philosophie und Religion, 1921.
(320) Članci u reviji »Stimmen der Zeit« (sv. 62, 64, 102, 106).
(321) Članci u reviji »Linzer theol. prakt. Qu. schrift« (sv. 77 i 78).
(322) Der Okkultismus in Urkunden. Vom Jenseits der Seele, 1920.
(323) Der physikalische Mediumismus, 1925.
(324) Moderne Medienforschung, 1914.
(325) Aberglaube und Zauberei, 1925.
(326) Okkultismus, Mystik, Spiritismus, 1921.
(327) Okkultismus, Wissenschaft und Religion, 1926.
(328) Journal of the Society for Psychical Research (Gl. M. Hormann. N. dj. 32, 33, gdje također imade navedeno više ozbiljnih auktoriteta, koji priznavaju istinitost nekih spiritističkih pojava. Tako na pr. filozof Hartmann ne poriče spiritističke činjenice, nego samo zaključke, koje spiritisti odatle izvode.

Maeterlinck, koji je tako tešku osudu bacio na spiritističke medije veli: »No kakogod je veliki udio prijevare, to preostaje ipak tako znatan, tako strogo kontrolirani broj činjenica, da ih čovjek mora ili dopustiti ili se odreći svake ljudske sigurnosti (329). U najnovije doba posvjedočio je ovu činjenicu učeni profesor med. kemije na sveuč. u Innsbrucku dr. Malfatti, koji u biološkoj studiji »Menschen-seele und Okkultismus« (1926) ovako kaže: »Najjednostavnije rješenje (spiritističkih fenomena) jest zanijekati ih te sve pojave, koje su nam najavljene, označiti kao prevaru ili slijepariju. Tko to još danas čini, mora mu pripasti naslov neznalice. On ne može otrčati na sud, da tuži zbog uvrede, jer se za ovu riječ dopušta dokaz istine. Čovjek može poricati silu, koja ulazi u pitanje i reći, da je po srijedi prijevara, samoobmana i halucinacija. Ali tko tako govori, na tome je teret dokaza. I taj će teret za mnoge biti veoma težak« (Str. 195).

Amerikanski opet profesor filozofije dr. Hyslop, koji se čitavi svoj život bavi istraživanjem spiritističkih pojava, veli, da je onaj, koji niječe opstojnost duhovnih bića i istinitost spiritističkih fenomena ili kukavica ili neznalica (330).

Ne može se na pr. poricati stvarnost pojave na seansi od 17. siječnja 1925. u Münchenu, gdje je nastupio medij Rudi Schneider, a bilo je prisutno 10 osoba, među njima 7 učenjaka. Na dvjema stolovima ležali su razni predmeti: tamburice, harmonika, gusle i dr. Dvije su osobe držale za ruke i noge medija, koji je sjedio pred kabinetom. Zastor se je sam otvorio, gusle su počele snažno udarati tako, da su se razbile, harmonika je sama igrala, a zvončić se je dizao u zrak i zvonio. Konačno su se stolovi prevrnuli.

Na seansi od 5. listopada 1925. održao je pokuse s istim medijem isusovac dr. Gatterer u Braunau-u. Medij je na dlanu držao zvončić, a iz zavjese se pokazala mala ruka s četiri prsta i pograbila zvončić. To je trajalo neke četiri sekunde. Ujedno je liječnik dr. Reh držao Rudija za ruke i noge. Po želji prisutnika nastali su snažni udarci po prozoru.

G. 1921—1922. učestvovao je medij Willy Schneider u 56 seansa, gdje su prisustvovala 23 sveuč. profesora, 18 liječnika i 19

(329) N. dj. s. 6.
(330) Gl. God. Raupert. Der Spiritismus im Lichte der vollen Wahrheit, Innsbruck 1925, S. 13—16.

drugih osoba, od kojih ogromna većina priznaje istinitost pojava, koje su se zbile.

Zbog svega toga ne smije se naprosto ustvrditi, da su sve spiritističke pojave gola prevara.

Zato je o pojavama na mediju Willyju Schneider g. 1922. izjavio E. J. Dingwalls, tajnik društva za ispitivanje duševnih pojava u Londonu, da su očevidne i jasne.

Za istinitost pojava u spiritističkim seansama govore i činjenice, što se takve pojave zbivaju i izvan spiritističkih seansa. Nekoje takve pojave navest ćemo kasnije.

U spiritizmu imade dakle prijevare, ali se ipak ne može poreći, da imade i čvrstih, sigurnih, stvarnih, dokazanih činjenica.

Posve je stoga razumljivo, da imade sva sila učenjaka iz sviju naroda, koji priznaju istinitost spiritističkih pojava. Navest ćemo neke: Aksakov (331), Bichlmair (332), Bottazzi (333), Carrington (334), Chowrin (335), Crookes (336), Driesch (337), Durville, (338), Gatterer, Geley (339), Grabinski (340), Gruber (341), Gutberlet (342), Heredia-Ellerhorst (343), Hyslop (344), Lambert (345), Lombroso (346),

(331) Animismus und Spiritismus 1919³.
(332) Okkultismus und Seelsorge 1926.
(333) Die wissenschaftlichen Untersuchungen der Eusapianischen Phänomene an der Universität Neapel. Deutsch von J. Feter, 1908.
(334) Modern Psychical Phenomena. 1919.
(335) Experimentelle Untersachungen auf dem Gebiete des räumlichen Hellsehens 1919.
(336) Researches in the Phenomena of Spiritualism, 1874.
(337) Die metapsychischen Phänomene im Rahmen der Biologie, 1925.
(338) Der Fluidalkörper des lebenden Menschen, 1912.
(339) L'Etre subconscient, 1919 — De l'Inconscient au Conscient, 1919 — L'ectoplasme et la clairvoyance, 1924.
(340) Spuk und Geistererscheinungen oder was sonst?, 1922².
(341) Parapsychologische Erlebnisse, 1925.
(342) Der Spiritismus 1885 — Der gegenwärtige Stand der spiritistischen Bewegung, 1915.
(343) Spiritism and Common Sense, 1922.
(344) Contact with the other World, 1919
(345) Geheimnisvolle Tatsachen 1923 — Spuk, Gespenster und Apportphänomene 1923 — Die okkulten Tatsachen und die neusten Medienentlarvungen, 1925².
(346) Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritistici, 1909.

Malfatti (347), Maynage (348), du Prel (349), Raupert (350), Richet (351), Schneider (352), v. Schrenck-Notzing (353), Thurston (354), Tischner (355), Wasielewski (356).

VI. Sve spiritističke pojave ne dadu se protumačiti naravnim silama, nego često treba dopustiti utjecaj duhova.

Dopustivši objektivnost spiritističkih fenomena nastaje pitanje, kako ćemo ih protumačiti. Osnovno je načelo, da sva zbivanja na ovome svijetu kušamo protumačiti silama ovoga svijeta i da za drugim svijetom posižemo istom onda, kad nam ove sile ne dostaju.

Spiritističke pojave jesu t. zv. okultne pojave, a to su one, koje su u protimbi ili se čine u protimbi s dosada poznatim prirodnim zakonima. (356a)

(347) Menschenseele und Okkultismus, 1926.
(348) Die Religion des Spiritismus, 1924.
(349) Philosophie der Mystik, 1910.
(350) Der Spiritismus im Lichte der vollen Wahrheit, 1925.
(351) Gründriss der Parapsychologie und Parapsychophysik, 1923.
(352) Der neuere Geisterglaube, 1913.
(353) Materialisations-Phänomene 1923. — Die physikalischen Phänomene der grossen Medien, 1926.
(354) The Problem of Materialisation, 1923.
(355) Einführung in den Okkultismus und Spiritismus, 1923. — Geschichte der okkulten Forschung von der Antike bis zur Gegenwart, 1924.
(356) Telepathie und Hellsehen, 1922².
(356a) Okultne i spiritističke pojave jesu dvovrsne. Jedne su metafizičke ili parafizičke, a druge parapsihičke. Parafizičke pojave zovu se nadnormalne fizičke pojave, koje prekoračuju granice poznatih fizičkih zakona te im se ne može naći uzrok na području fizike. Među ove pojave ubrajamo: telekineziju (gibanje bez poznatog mehaničkog uzroka) i aport (pojava ili iščeznuće stvari bez spoznatljivog uzroka). Time je u vezi levitacija (predmet se diže i visi u zraku), psihografija (pisanje, kod kojeg ne sudjeluje fizička čovječja ruka), tiptologija (udaranje stola prema ugovorenim znakovima). Među parafizičke pojave spada i materijalizacija ili teleplastika (ektoplastika).
Parapsihičke pojave jesu nadnormalne duševne pojave, koje se ne dadu protumačiti zakonima psihologije. Među parapsihičke pojave ubrajaju: psihometriju (ili psihokopiju) ili hilomantiju. To je nadnormalno spoznavanje odnosa ili okolnosti neke osobe doticajem stvari, koje toj osobi pripadaju. Zatim telepatiju, t. j. prijenos misli na osobe u daljini, odnosno primanje utisaka iz daljine. Ovamo se ubraja i vidovitost (Hell-

Ne možemo se ovdje baviti istraživanjem sviju okultnih pojava nego samo onih, i to samo nekojih od onih, koje se zapažaju u spiritizmu. Te treba da ispitamo te odgovorimo na pitanje, da li za njihovo rješenje dostaju naravne sile, t. j. da li ćemo za njihovo tumačenje prihvatiti teoriju animizma ili spiritizma. Animizam obuhvaća one pojave, kojima je sam medij uzrok, a spiritizam one, kojima je medij samo uvjet. Animizam kaže, da se gotovo sve spiritističke pojave dadu tumačiti iz nesvjesne djelatnosti naravnih sila, koje su u mediju, a spiritizam uzrok tih pojava traži u nevidljivim bićima, duhovima. Osobiti su spiritistički fenomeni, t. zv. fenomeni aporta ili telekinezije, levitacije te fenomeni materijalizacije i telepatije.

1. — **Micanje stola.**

Za micanje stola, što je vrlo čest spiritistički fenomen, zacijelo ne trebamo sizati za mimonaravnim silama. Ono se može u pravilu protumačiti posve prirodnim putem i naravnim silama. Micanje stola moguće je na dva načina: doticanjem ili bez doticanja ruku. Ako ruke učesnika dotiču stolić, onda njegovo gibanje nastaje kroz besvjesno trzanje mišičja ruku. No može se dogoditi, da se stolić ne samo miče, nego da udarci stola daju odgovor na postavljena pitanja. I u ovom slučaju tumačenje pojava ostaje sasvim u okviru naravnih sila, ako barem jedan od prisutnih, koji sudjeluju kod eksperimenata, znade, koji odgovor treba dati. Tada se naime njegove ruke besvijesno tako kreću, da slijedi ispravan odgovor. Stvoreni naime odgovor u duši spontano djeluje na srce, bilo, dah, a ovo sve na mišičje ruku. Rješenje se dakle psiholozima čini lako, ako, kao što obično biva, saopćenja stola ne nadvisuju znanje onih,

sehen, clairvoyance). Razlika između telepatije i vidovitosti jest ta, što se telepatijom stiče znanje misli druge osobe, dok se vidovitost odnosi na nešto, što se događa neovisno o sudjelovanju tuđe svijesti. Vidovitost je trostruka: retroskopija (retrokognicija = gledanje prošlih događaja); prostorna vidovitost (gledanje sadanjih događaja) i prekognicija (gledanje budućih događaja). U okvir prostorne vidovitosti ubraja se kriptoskopija (čitanje zatvorenih pisama, opisivanje neviđenih predmeta, pronalaženje skrivenih stvari). U parapsihologiju spada i ksenologija (glosolalija). To je govorenje nepoznatog jezika. (Isp. Keilbach, Parapsihologija i religija, s. 43—72.)

koji sudjeluju kod eksperimenata. Jednako ovim putem nalaze psiholozi rješenje onda, kada stolić ispravno odgovori na postavljeno pitanje, a stvari ne zna doduše nitko od onih, koji izvode eksperimenat, ali ju znade barem tkogod od prisutnih na sjednici. Tada naime može onaj, koji stvar znade, odgovarajući na pitanje sam sebi, u svojoj nutrinji, u sebi proizvesti najfinije tonove, koji se ne mogu čuti, ali koje sudionik kod eksperimenata, medij, jer je vrlo osjetljiv, abnormalno osjetljiv, može primijetiti (357). No ako od prisutnih nitko ne zna odgovor, onda je to bez dvojbe čisto stroga okultna i to telepatijska pojava. Ako se pak stol giba, a da na njemu nitko ne drži ruke, onda je to pojava t. zv. telekinezije. O toj pak jednoj i drugoj pojavi progovoriti ćemo odmah.

2. — **Telepatija.**

Drugi, ali posve okultni fenomen, s kojim se sastajemo u spiritizmu, jest telepatija, — Telepatija je grčka riječ i znači osjećanje ili zapažanje, zamjećivanje iz daleka (358). Telepatijska pojava jest dakle onda, kad jedna osoba iz daleka primjećuje, što druga osoba misli, ili uopće, što se u njezinoj duši događa, a to se zapažanje zbiva mimo normalnu djelatnost ljudskih osjetila i razuma, t. j. mimo onaj način, koji je dosada poznat kao naravni (359).
U spiritizmu nalazimo napose telepatske fenomene u mediumističkim saopćivanjima, zatim u t. zv. automatskom pisanju, gdje se saopćuju nepoznate stvari, nadalje u ksenoglosiji ili sposobnosti govoriti jezike, koje čovjek nije znao, ili u jasnom gledanju, koje stoji u zamjećivanju skrivenih događaja prošlosti, sadašnjosti ili budućnosti.
Nema dvojbe, da telepatijske fenomene spiritizma moramo ispitivati s velikim oprezom, jer upravo na tom području imade mnogo prijevara. Ali s druge strane ne može se zanijekati stvarnost mnogih telepatijskih činjenica. Zato priznati, savjesni i vrlo ozbiljni istraživač telepatijskih pojava Ch. Richet, tvrdi: »Moja je sigurnost o tom tako velika, da bih bez oklijevanja na temelju ovakve sigurnosti

(357) Isp. Feldmann, Okkulte Philosophie, s. 195 sl.; Gutberlet, Der Kampf der Seele, s. 534; J. God. Raupert, Der Spiritismus im Lichte der vollen Wahrheit, Innsbruck, 1925, s. 46; Zeitschrift für Parapsyhologie, 1926, s. 321 sl.
(358) Isp. E. Osty, Revue Metapsychique, 1925, Nr. 1.
(359) Isp. Dr. A. Spesz, Okkultismus u. Wunder, Hildesheim, 1929, S. 47.

izrekao smrtnu osudu« (360). I opet: »Prema tome čini se, da je suvremena parapsihologija definitivno ušla u krug strogih znanosti« (361). No nastaje pitanje, kako ćemo ove činjenice protumačiti. Za psihologe ne čini veće teškoće naravno tumačenje onih spiritističkih fenomena, gdje medij u transu piše ili saopćuje stvari, koje odgovaraju posvema njegovom duševnom i moralnom stanju. Tu se bez dvojbe saopćenja mogu zbiti preko medija i njegovih naravnih sila, koje su kod njega razvijene u nekom abnormalnom stanju.

Ali nastaje veliko pitanje, kako treba protumačiti strogo okultne telepatijske pojave. Ima velika struja znanstvenjaka napose u Njemačkoj, koja osobito u savremeno doba, sve telepatijske pojave uopće, a tako i u spiritizmu, tumači posve naravnim putem. Među njima je i jaki broj katolika.

Svi ti tumače čitanje misli u najvećem dijelu promatranjem, koje medij vrši na mišićima i očima onoga, čije misli imade da pogodi. Odrazi čovječje unutrašnjosti na očima ili mišićju daju mediju mogućnost da upozna pravu misao. U tu svrhu pozivlju se na pokus izveden od Hansena i Lehmanna (362). Taj stoji u ovomu: Osoba, koja je imala živo misliti na broj, koji je druga osoba imala pogoditi, bila je postavljena u žarište jednog konkavnog zrcala. U žarištu drugog, dosta udaljenog zrcala, bila je postavljena druga osoba, koja je imala pogoditi broj. Uspjeh je bio vrlo velik. U žarištu drugog ogledala čuo se sasvim jasno broj, koji se imao pogoditi. Što se dakle dogodilo? Onaj, koji je imao misliti na broj, nije izvana pokazivao nikakovog znaka. Njegove usnice doduše činile su se nepokretljive, ali one se ipak nevidljivo i ponešto gibale tako, da su drhtaji usana ili bila proizvedeni pod uplivom unutarnjeg govora, preneseni na drugu osobu, koja ih je zbog svoje velike osjetljivosti primila i razumjela. Dakle — kažu oni, — svaka oštro, duboko zamišljena riječ, biva i nesvijesno, lagano šaputana, a određene, fino osjetljive osobe, t. zv. mediji, mogu ovaj jezik nerazumljivog šaputanja razumjeti (363).

(360) Grundriss der Parapsychologie und Parapsychophysik (njemački prijevod od R. Lamberta, Stuttgart, 1923) s. 66.
(361) N. dj. Vorrede XXX.
(362) Lehmann-Petersen, Aberglaube u. Zauberei, Enke, Stuttgart, 1925.
(363) Najveći dio učenjaka priznao je vjerodostojnost ovih pokusa. Vrijednost im je na temelju svojih pokusa pokušao opovrći K. Krall. (Isp. Zeitschrift für Parapsychologie, 1926. S. 321.)

No ovo rješenje može nas donekle zadovoljiti onda, kada je osoba, čije se misli čitaju, prisutna. Ali postoji veoma veliko pitanje, kako ćemo protumačiti čitanje misli onda, ako osoba nije prisutna.

Za naravno tumačenje ovih slučajeva postavili su zastupnici znanosti razne teorije. Jedni kao Richet, koji inače drži, da je svaka teorija, koja bi se htjela smatrati potpunom i isključivom, golema zabluda (364), priklanjaju se mišljenju, da se u čovjeku nalazi sposobnost, po kojoj si on može drugim putem steći neko znanje osim putem običnih osjetila. To bi bilo neko šesto osjetilo (365). Baerwald tumači prenošenje misli na ovaj način: Kao što kod dodira strune gusala zazveči čaša, koja je usklađena na isti ton, tako isto, ako u mozgu A) djeluje određeni kompleks ganglija, stupit će u mozgu B) u djelatnosti paralelni kompleks, koji je ustrojen, usklađen na jednake predodžbene elemente. To se zbiva posredstvom titraja, koji izlaze iz jednog mozga i bivaju primani od drugoga (366).

Drugi opet pokušaji za rješenje ovog pitanja stoje na stanovištu, koje je prof. Feldmann izrazio riječima: »Budući da se kod djelatnosti centralnog živčanog sistema zbivaju kemijski procesi, postoji unaprijed mogućnost, da oni počivaju na radioaktivnoj podlozi te unutar golemih daljina radioaktivnih procesa probude odgovarajuće djelovanje« (367).

Dr. P. Joire, predsjednik »Societé universelle d' Etudes psychiques« načinio je na ovom temelju aparat, koji je prozvao stenometar. On se sastoji u nada sve osjetljivoj vagi, koja navodno reagira na čine volje one osobe, s kojom je učinjen pokus. Na temelju toga pokusa postavio je Joire ovu teoriju: Postoji u čovjeku sila, koja po svoj prilici istječe iz živčanog sistema i može djelovati u daljini (368). Za njegovu teoriju založio se P. Kirchhoff, koji je učinio nove pokuse i zamjetio, da se okretanje vage zbiva kao po zapovijedi onako, u onom smjeru i jačini, kako je to zamislila osoba, s kojom je učinjen pokus (369).

Telepatija je prema tome psihofizička pojava, i jer je svojstvena samo nekim osobama, slijedi da ona nije normalna, nego parapsihička

(364) N dj. Vorrede XXX.
(365) N. dj. s. 131.
(366) Isp. Feldmann, Okkulte Philosophie, Paderborn 1927. S. 238.
(367) N. dj. 117.
(368) Isp. Feldmann, N. dj. 111.
(369) Der moderne Okkultismus im Lichte des Experimentes. Köln 1921. S. 32.

pojava. Međutim ovu je teoriju brzo oborio A. Lehmann, prvi auktoritet na tom području, koji je gibanje vage protumačio raznim zračnim strujanjem, jer se je vaga okretala i onda, kad joj se primakla na pr. goruća cigara, a posve je mirovala, kad se na nju postavila staklena ploča, koja je od vage otklanjala svako strujanje zraka (370).

Ima još i drugih pokušaja (kao na pr. teorija podsvijesti) (371), da se naravnim načinom protumače telepatijske pojave. Ali treba reći, da dosada nema jedinstvenog mišljenja i tumačenja, koje bi zadovoljavalo sve. Zato danas i najveći zagovaratelj naravnog tumačenja telepatskih pojava prof. dr. A. Spesz razlažući telepatske fenomene veli: »Na to pitanje mi danas ne možemo dati odgovor, koji bi zadovoljio, nego se moramo priključiti riječima Richeta, koji veli: Ja vjerujem u nepoznatu hipotezu kasnijih vremena. Samo ja je sada ne znam formulirati, jer je ne poznam« (372. Znanost dakle stoji bez čvrstog odgovora na veliki dio okultnih telepatskih pojava. Ali, ako nam znanost možda kasnije uzmogne dati naravno tumačenje nekih telepatskih fenomena, sigurna je stvar, da u nekojim slučajevima opet takovog odgovora nikako ne će moći dati. — Tako je na pr. po najvjerodostojnijim svjedocima zajamčeno, da je medij, koji je saopćio nepoznate stvari, bio dijete od dva mjeseca. Drugom je opet zgodom dijete, koje nije imalo ni dvije godine, kod spiritističkih seansa pisaljkom na tablici pisalo odgovore na pitanja, koja su mu bila postavljena. Zajamčena je također činjenica, da je jedan medij za eksperimenata govorio 14 raznih jezika, od kojih prije i poslije seanse nije govorio nijedan osim materinjeg.

U ovim slučajevima nije dostatno nijedno tumačenje u okviru naravnih znanosti, već moramo segnuti za mimonaravnom silom. Do ovih su rezultata došli napose savremeni istraživači okultističkih i spiritističkih pojava u Americi i Engleskoj, a napose saradnici u engleskom društvu za psihičko istraživanje. Treba ovdje da navedemo napose mišljenje slavnog spiritističkog istraživača, koji se decenije bavio spiritizmom ne samo teoretski nego i praktički. To je engleski konvertita Godefrey Raupert, dugogodišnji član en-

(370) Isp. Feldmann, N. dj. 109—110.

(371) Isp. B. Baerwald, Die intellektuellen Phänomene, Berlin, 1925; Spesz, N. dj. 69—74.

(372) N. dj. s. 77.

gleskog društva za psihička istraživanja, učeni muž, koji je stajao u vezi s najboljim londonskim visokim krugovima, pisac mnogih publikacija o spiritizmu. Na svom putovanju oko svijeta proučio je spiritizam u svim zemljama. On je svuda najbrižnije ispitivao djelatnost medija. On je na želju pape Pija X. održao u Americi na kat. univerzama mnogo predavanja o spiritizmu i dobio za svoj rad priznanje pape Benedikta XV.

Nakon dubokih studija Raupert stoji na stanovištu, da su u najvećem dijelu uzročnici spiritističkih fenomena duhovna bića. Spiritističko tumačenje fenomena zabacuju danas samo oni, veli Raupert, koji spiritizam poznaju samo površno i iz knjiga, ili koji drže, da je učenije sumnjati o stvarnosti i istinitosti neugodnih fenomena i sve pripisivati još nepoznatim sposobnostima naše duše (373).

Među onima , koji spiritizam vrlo dobro poznaju, vlada uvjerenje, da je tumačenje, koje kod spiritističkih fenomena isključuje djelovanje duhovnih bića, skopčano s većim teškoćama, nego spiritističko, jer čovjek mora čovječjoj psihi pridijevati takve sposobnosti, koje posve nadilaze čovještvo i sasvim su nevjerojatne. Zato znameniti profesor filozofije Amerikanac dr. Hyslop (374), koji se također čitav život bavio ispitivanjem spiritizma, veli, da je kukavica ili neznalica, koji danas poriče opstojnost spiritističkih fenomena i utjecaj mimonaravnih sila. Nabrajajući sve moguće dosadanje teorije za tumačenje spiritističkih pojava: t. j. prijevaru medija, samoobmanu, mogućnost prenošenja misli, hipnozu, stanje transa, u koji pada medij, te još posve nepoznate funkcije podsvijesti, kaže: »Sve te mogućnosti bile su kroz godine uzimane u obzir sve dotle, dok fenomeni nijesu uzeli takav oblik, da se čovjek vidio prisiljenim napustiti jednu teoriju za drugom. Mnogi fenomeni, kao na pr. automatsko pisanje, bili su u početnom stadiju pripisivani podsvijesti onoga, koji piše ili onih, koji prisustvuju seansi, ali kasnije je sve jasnije istupilo sudjelovanje duhovnih bića. U spiritizmu dakle nemamo posla s abnormalnim pojavama duševnog života živih, nego s duhovnim bićima, čiju narav i cilj ispitati, jest zadaća istraživanja«. Jednako miš-

(373) Isp. Grabinski, Moderne Totenbeschwörung, 23, 24.

(374) Grabinski, N. dj. s. 25.

ljenje imade kat. filozof i teolog prof. dr . K. Gutberlet (375), koji je dulje vrijeme otklanjao svako mimonaravno tumačenje okultnih fenomena. Treba također da spomenemo i znamenitog isusovca Alojzija Gatterera (376), profesora na teološkom fakultetu u Innsbrucku. On je uz ostalo kod glasovitog münchenskog istraživatelja spiritizma Schrenck-Nötzing-a sudjelovao kod sjednica sa čuvenim medijem Rudi Schneider-om i to u prisutnosti znamenitih istraživača, kao na pr. univ. prof. Kämmerera, Grubera i Sierpa. On je također i sam, najprije s medijem Rudi Schneider, a kasnije s medijem gospođom Marijom Silbert, opetovano pravio eksperimente i o tom sačinio zapisnike. Može se dakle kazati, da je Gatterer kao biolog, filozof i teolog najprije zvan, da sudi o okultizmu. I taj dobar poznavalac spiritizma, premda znade i upire na to, da je u germanskim zemljama još ogorčena borba za posve naravno tumačenje činjenica u spiritizmu, veli o spiritističkoj hipotezi, prema kojoj je uzrok mnogih tajnih fenomena mimonaravna inteligencija, uz ostalo ovako: »Jasno je, da kod toga, t. j. spiritističkih sjednica mogu biti u igri duhovna bića, na pr. demoni, koja si uslijed svoje više inteligencije mogu prisvojiti osobne oznake pokojnika i spretno igrati njihovu ulogu. Ovo shvaćanje nije samo pusta mogućnost, nego nerijetko najveća vjerojatnost« (377).

3. — **Aport ili telekinezija.**

Međutim, da su prirodoznanstvene teorije same nedostatne protumačiti spiritističke pojave, dokazuju fenomeni t. zv. aporta ili telekinezije.

Aport stoji u donošenju raznih predmeta iz daljine kroz nevidljive ruke. To isto znači i grčka telekinezija, micanje iz daljine. U svojoj znamenitoj knjizi »Mrtvi žive« donosi nam hamburški trgovac H. Ohlhaver nekoliko nedvojbenih slučajeva t. zv. aportfenomena.

Medium je bila gospojica Tambke, kasnije gospodja Ohlhaver. Kad je ona pala u trance, čulo se, da je nešto položeno na stol. Kad je svijetlo zapaljeno, vidjelo se, da je na praznom stolu bilo nekih 10 predmeta. Svi su ti predmeti prije bili izvan sobe. Prevara je bila isključena, »jer — piše Ohlhaver — jedini pristup, vrata, nijesu mogla biti otvorena, budući da sam ja sjedio između stola i vratiju. Kraj toga ni prozor ni vrata nijesu bila otvorena, jer bi inače zrake svijetla bile prodrle u tamnu sobu za seanse, pak bi se to bilo odmah zapazilo«. Tada je — izvješćuje Ohlhaver, — nevidljivi duh preko spavajućeg medija priopćio, da u sobi može gorjeti svjetiljka. To je učinjeno, a malo iza toga pojavi se nad stolom jedna knjiga, koja je doskora pala na nj. Ta je knjiga pripadala jednom članu sjednice, a bila je na hodniku u džepu od ogrtača.

Drugi jedan dan održana je sjednica kod oca gdjice Tambke. Ohlhaver je kod kuće zaboravio cigare. Kad je medij gdjica Tambke neopazice pala u trance, upita ga: »Prijatelju, hoćete li da donesem vaše cigare?« Nakon pristanka pale su na stol dvije cigare. Taj se aport zbio u udaljenosti od 50 km. »Ja sam — veli Ohlhaver — ostavio na stolu kod kuće 6 cigara. Aportirane cigare uzeo sam sobom kući, da kontroliram, da li su iste kao i one kod kuće, i da li uistinu dvije manjkaju. Došavši kući našao sam vrata zaključana, a dvije su cigare uistinu manjkale«. (378)

U spiritističkoj literaturi nalazi se bezbroj izvještaja o provjerenim aportnim fenomenima tako, da se objektivnost ovih fenomena ne može poricati. (379)

Za stvarnost aporta govori i ta okolnost, da su se često izvan spiritističkih mediumističkih seansa zbili fenomeni aporta, na pr. bacanje kamenja, prenošenje predmeta i slično.

Uvjerljivi primjer za to donosi J. Nordberg. On piše: »Nakon jednog predavanja o okultizmu, koje sam u drugoj polovici oktobra držao u Rimu, došao je k meni revizor iz saveznog ministarstva za saobraćaj Hellinger i upozorio me na pojavu duha u Wolfsgrabenu. Mi smo odlučili, da koji dan posjetimo kuću, u kojoj se pojavljuju duhovi. Osim jedne dame, Hellingera i mene, išao je još s nama dr. filozof. prof. Dörfler«. Dalje Nordberg izvješćuje: »Ja sam stajao uz moje pratioce već pola sata u kuhinji, u ruci mi bio papir i olovka, da odmah pribilježim, što mi se pričini važnim. Na jednom opazim, da mi manjka olovka. Misleći, da sam nesvijesno turnuo olovku u džep od kaputa, pretražio sam ogrtač i odijelo, isto tako okolinu mjesta, gdje smo stajali, ali olovci ni traga. Sutradan na veče vozio sam se iz Beča prema Grazu, kamo sam stigao ujutro. Kad sam slijedeće jutro ustao, opazio sam, da se u dršku moje budilice, koja je stajala na jednom stolu, nalazi moja olovka.

Za čas sam imao osjećaj, da je moje mišljenje zastalo. Ali ipak ne mogu reći, da sam bio osobito iznenađen i začuđen.

Ja se i sada zadovoljavam samo utvrđenjem činjenice. Druga olovka ne može doći u pitanje, jer sam imao samo jednu takvu olovku, koja je pokazivala jake tragove istrošenosti. Prije mene i za vrijeme moje odsutnosti u

(375) Svoje je mišljenje iznio u kritici Grabinskijeva djela: »Spuk und Geistererscheinungen oder was sonst?« (Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, 34. B. 3. H. 1921.)

(376) Opću pažnju na ovom području pobudilo je njegovo djelo: »Der wissenschaftliche Okkultismus und sein Verhältnis zur Philosophie«, Innsbruck, 1927.

(377) Grabinski, N. dj. s. 34.

(378) Isp. Br. Grabinski, Moderne Totenbeschwörung, s. 44—52.

(379) Isp. Spesz, N. dj. 78, 80.

Beču nitko nije stupio u moju sobu. Ključ je uvijek bio u mome džepu. Bila bi uopće strašna ludost, kad bi tko ovdje htio pomisliti na kakvu prijevaru. Ja to naglasujem samo zato, jer znadem iz iskustva, s kolikim sredstvima rade skeptici, da izvanredne događaje na naravni način protumače. Činjenica nestanka i pojave olovke za mene je čvrsta«. (380)

Radi se dakle ovdje o pravom aportu, o jednom donošenju izvan spiritističke seanse, kakvo se često događa i u mediumističkim sjednicama. Sam N o r d b e r g se godinama bavio okultizmom, a naročito spiritizmom. On je i kod katoličkih pisaca priznat kao ozbiljan naučenjak. Budući pak, da se u slučaju, koji on navodi, ne radi o aportu, gdje bi uopće medij dolazio u obzir, moramo zaključiti, da je ovdje po srijedi izvanmedijalni uzrok, t. j. tuđa neka inteligencija. Jer bilo je vrlo napadno, da su u spomenutoj kući u Wolfsgrabenu u kuhinji svi predmeti, osim čaše s blagoslovljenom vodom, letjeli zrakom, kao da su nošeni nevidljivom rukom.

Kao dokaz izvanmediumističkih aportnih fenomena navest ću čvrsto zajamčeni slučaj iz naših krajeva.

Na župnom dvoru M. u zagrebačkoj nadbiskupiji osjećala se kroz više godina pojava duhova. Stvar je ispitana po organima, za čiju vjerodostojnost nema nikakve sumnje. Sam pak imao sam prilike da razgovaram o tim pojavama sa svojim zemljakom R., koji je neko vrijeme bio ondje župnikom. On me je izvjestio o pojavama, koje su se zbivale još prije njegova dolaska na župu. A među pojavama, koje je on zapažao, bili su uz druge ovi aportni fenomeni: U po bijela dana pala je jednom zgodom na pod župske kancelarije jedna cjepanica, drugom zgodom počelo je padati zrnje kukuruza. Jednom zgodom u proljeće kod čišćenja podruma dao je župnik baciti na smetište stari zarđali željezni držak. Kad je iza toga došao u kuhinju, našao ga je i sam ga rukom bacio kroz prozor. Držak je u hipu bio natrag na stolu. Župnik je već umro, ali još žive njegovi bivši kapelani, koji su danas svjedoci ovih događaja.

Mnogo slučajeva specijalnih pojava, koje zasvjedočuju i katolički misionari, navodi dr. Spesz (381).

N a s t a j e s a d a p i t a n j e, k a k o s e i m a d u p r o t u m a č i t i p o j a v e a p o r t a, d o n o š e n j a p r e d m e t a, t e l e k i n e z i j e, g i b a n j a p r e d m e t a i z d a l j i n e i l e v i t a c i j e, gdje se, ne predmeti, nego čovječje tijelo samo od sebe diže. Pokušaj protumačiti ove pojave unutar okvira naravnih sila nalaze neki u sugestiji (382). Prema tome tumačenju predmeti bi ostali na svome mjestu, samo je mediju uspjelo prisutnima sugerirati, da se predmeti miču ili da su tu. Ali protiv te hipoteze navode drugi fotografske

(380) J. N o r d b e r g, Magische Erscheinungen des Seelenlebens, Pfullingen, 1921. s. 13 sl.
(381) N. dj. s. 86—90.
(382) S c h r e n c k-N o t z i n g, Experimente der Fernbewegung, s. 253.

ploče, koje su zabilježile promjenu mjesta i koje ne haluciniraju. Stoga su za rješenje ovih zagonetki neki kao Z ö l l n e r (383) postavili hipotezu o četvrtoj dimenziji prostora, koja bi učinila shvatljivom ove začudne prostorne fenomene. No ta se teorija brzo preživjela i danas nema za sobom gotovo nikoga. Novu je hipotezu postavio C r a w f o r d (384), koji kaže, da kod aportnih, telekinezijskih fenomena izlaze iz medija neke šipke, koje obuhvate predmet i vraćaju se u medija. Neki su navodno te šipke i zamijetili kao niti organske prirode, koje izviru iz medijevih prstiju i dotiču se predmeta. Za ovakovu hipotezu nalaze razlog u tome, što je medij teži za vrijeme fenomena za težinu predmeta, koji se diže ili miče. Međutim ni ova hipoteza nije zadovoljila mnoge. Zato je na koncu i sam C r a w f o r d, a za njime i najveći pristaša naravnog tumačenja okultnih pojava prof. dr. S p e s z na pitanje, kako se imadu protumačiti ove pojave, morao reći: »Jedini odgovor, koji mogu dati jest: ja neznam« (385). Još je veća teškoća naravnog tumačenja aportnih i telekinezijskih pojava onda, kad predmeti dođu iz velike daljine i preko zida i zatvorenih vratiju. U ovom naime slučaju ne samo da je to nadasve neshvatljivo, da sila medijeva privlači na udaljenost, na pr. 50 km., nego je još veća teškoća prihvatiti tezu, da predmet na pr. kamen poprimi takovu promjenu agregatnog stanja, da može proći kroz pore stakla ili zida. — Zato je ova teorija naišla na veliku oporbu. Koje nam s toga rješenje preostaje? Čini se, da je za tumačenje ovih pojava posve opravdano segnuti za višom silom. Izvan spiritističkih seansa naime imade također pojava aporta i telekinezije, te za njih, jer su posve spontane, bez ikakvog posrednika, ne možemo naći drugi uzročnik nego višu neku inteligenciju. No ako je tako, onda opravdano zaključujemo, da se i mediumistički fenomeni aporta i telekinezije, za koje ne možemo naći dovoljnoga tumačenja u okviru naravnih medijskih sila, smiju ili još više moraju tumačiti pomoću neke više inteligencije.

4. — **Materijalizacija ili teleplastika.**

Daljnji dokaz za izvanmediumistički uzrok spiritističkih pojava jest t. zv. materijalizacija.

(383) Gl. P. G a t t e r e r, N. dj. s. 113.
(384) Gl. »Psych. Studien«, 1924, X. s. 598.
(385) Gl. »Psych. Studien«, s. 173; S c h r e n c k - N o t z i n g, Physikalische Phaenomene des Mediumismus, s. 170.

Pod materijalizacijom razumijevamo pojave, koje se zapažaju kao fantastičke utvare, slike, prikaze, koje dolaze iz čovjeka, naročito iz usta i nosa. Oblik prikaze je različit. Ispočetka vidi čovjek amorfnu, bezobličnu masu, koja pomalo poprima određene oblike čovječjeg tijela. Nema dvojbe, da prema ovim pojavama treba da vlada najveće nepovjerenje. To je stanovište zastupao i zastupa najveći broj spiritističkih istraživača. G. 1913. razotkrili su u Budimpešti već spomenutog medija Laszlo, koji je manipulirao s jednim trakom fine, guščijom mašću namazane vate, koju je držao skrivenu u ustima ili su je njegovi pomagači sakrili kuda u pokućtvo. (386). U Americi je Harry Houdini razotkrio bezbroj medija, koji su pozatvarani (387).

Ali ipak kraj sviju varki i najveći skeptici ne poriču, da imade zajamčenih i provjerenih materijalizacija. Tako među drugima C. Richet (388) i Schrenck-Notzing (389), koji su pojave materijalizacije promatrali najvećim nepovjerenjem i ispitivali najvećom kritičnošću.

Već prije pak spomenuti Ohlhaver izvješćuje o materijalizacijama, koje su se zbile na seansama s medijem Tambke, ovako:

»Gospodjica Tambke, piše on, sjela je u tamnom kabinetu na pleteni stolac. Iza 12 minuta, opazio sam, jer zavjesa nije dosizala do poda, nešto bijela ispod zavjese. Odmah iza toga pokazala se u određenoj visini ruka, koja je s bijelim rupčićem mahala na pozdrav, a neposredno iza toga stupila je iz kabineta jedna bijelo odjevena prikaza. Uvijek sam imao osjećaj, da su materijalizacije povezane s nečim strašnim. Sada sam prvi put vidio materijalizaciju, i mjesto nešto strašnog i sablasnog zapazio sam žensku prikazu s uistinu ljupkom dražesti. Ja sam sjedio u prednjem redu, upravo prema mjestu, gdje se pokazalo ono bijelo odjeveno žensko biće, koje je najvećem dijelu prisutnih (18) bilo poznato i srdačno pozdravljeno kao Margareta te sam tako imao priliku sve promatrati«.

Ohlhaver sada opisuje, kako je prikaza bila obučena i kako je dva člana seanse, koji su bili nepažljivi, dodirom ruke magnetizirala.

Svršetak sjednice bio je ovaj: »Ona (Margareta), ostala je stajati blizu zastora, mahala je sa svojim rupčićem na pozdrav, živo na sve strane. I tada je mjesto, na kojem je stajala, postalo nenadano prazno. Ona nije stupila natrag u kabinet, nego se je pred kabinetom pred našim očima dematerijalizirala.

Deset minuta iza toga, kako se je Margareta pred našim očima dematerijalizirala, vidio sam ja pod zastorom opet nešto bijela, a odmah iza toga stupi pred zavjesu iz kabineta bijelo obučena, ženska prikaza, koja je jednako pozdravljajući mahala s bijelim rupčićem. U ovoj je prikazi najveći dio prisutnih upoznao i pozdravio umrlu gospođu Tambke, majku medija, gdjice Tambke. Gospođa Tambke migom je prizvala svoje dvoje mlađe djece k sebi, milovala ih i ljubila neko vrijeme. A tada ih blagom silom otisnula od sebe. Ona je tada pozdravila neke učesnike, a osobito svoga muža mašući svojim rupčićem. Tada je otac Tambke zatražio u šali, da sjedne k njemu. Ona je, kako se pričinilo, htjela ovom zahtjevu udovoljiti, jer je stupila nešto naprijed, no na pola puta se skanila i lagano se povratila. To je pokušala još nekoliko puta, ali svoga cilja nije mogla postići i nakon još jednog uzaludnog pokušaja otišla je u kabinet.

No gospođa Tambke došla je nakon nekoliko minuta natrag iz kabineta i ovaj put joj je pokušaj uspio. Ona je pošla prema mjestu svoga muža, oca Tambke, sjela nekoliko časaka na njegovo krilo i doticala se rukom njegovog lica, milujući ga. Tada se digne, stisne ocu Tambke ruku za oproštaj i otiđe polagano i oklijevajući uzduž čitavog prvog reda, kod čega je pojedincima, i meni, pružila ruku na pozdrav. Tada se postavi uz zastor, mahanjem rupčića pozdravi na sve strane i povuče se u kabinet. Od bijele odjeće stršio je još jedan dio ležeći na podu. Ja sam se nadao, da će ovaj dio odjeće posvema povući u kabinet. No to se nije dogodilo. Što više, on je postajao sve tanji i prozirniji, dok se nije nakon po prilici dvije minute posve rastvorio, kao da je bio kakav oblačić od pare. Dok se je dematerijalizacija kod Margarete zbila neprimjetljivom brzinom, to je proces dematerijalizacije kod gospođe Tambke bio razmjerno polagan, vjerojatno, da se pokaže, da se može i odstupiti od pravila, poput groma brze dematerijalizacije.

Malo iza toga, izvješćuje Ohlhaver, čulo se kroz usta spavajućeg medija, da se želi materijalizirati Tambkeov otac.« (390)

Zanimivo je, kako Ohlhaver opisuje svoga oca. »Moj mi otac pruži, veli on, obje ruke, nagne se nešto k meni i poljubi me u čelo. Iza kako je kratko vrijeme moje ruke držao u svojima, otkloni pokrivalo glave, koje je ostavilo slobodno samo njegovo lice tako, da su se vidjeli zalisci i dobar dio kose. Tada je uzeo moju desnu ruku i privukao je nekoliko puta preko svojih zalisaka gore i dolje. Kose zalisaka bile su već sijede, kratke i jake, baš takve, kakve su bile za života. Njegove ruke bile su kao i za života velike i žilave, one su bile tako velike, da su se moje ruke, srednje veličine, prema tomu činile malene. Izražaj na njegovom licu može se najljepše označiti kao smireno zadovoljstvo. Ova materijalizacija bila je u svakom pogledu u skladu s mojim ocem, kako je on izgledao i bio u zadnjim godinama svoga života«. (391)

(386) Spesz, N. dj. s. 98.
(387) Feldmann, Okkulte Philosophie, s. 44; Spesz, N. dj. s. 98.
(388) Gl. Revue Metaphysique, 1924. Nr. 1., s. 13.
(389) Schrenck-Notzing, Materialisationsphaenomene, München 1923. s. 442.
(390) Ohlhaver, N. dj. s. 126.
(391) Ohlhaver, N. dj. s. 128 sl.

G. 1894. održala je gdjica Tambke u Münchenu nekoliko sjednica, na kojima su se zbile materijalizacije, koje je opisao u berlinskoj »Zukunft« liječnik dr. K. du Prel. Njegovo je svjedočanstvo tako tvrdo, da se objektivnost navedenih činjenica ne može osporavati. Iz du Prelove konstatacije dobivaju i izvještaji Ohlhavera svoju snažnu potvrdu (392). O tim izvještajima smijemo tim manje sumnjati, jer su takove materijalizacije utvrđene i s druge strane.

Nekadanji ruski dvorski savjetnik Max Seiling iznio je zanimivih pojedinosti u seansama s poznatim medijem gospođom D'Esperance (393). On je za vrijeme takvih seansa zabilježio 15 pojava ljudskih likova.

Fenomene materijalizacije priznaje kao čvrstu činjenicu i već prije spomenuti nada sve ozbiljni i kritički posmatrač spiritističkih fenomena G. Raupert. U knjizi »Duhovi spiritizma« donosi on veliki broj t. zv. fotografija materijaliziranih duhova i mnoštvo utvrđenih činjenica materijalizacije. Međutim, ako dopuštamo pojavu duhova u ljudskom obličju izvan spiritističkih seansa (a to moramo, jer za to uz mnogo varki postoji i mnogo nesumnjivo dokazanih činjenica), onda nema razloga da niječemo, da se duhovi u ljudskoj prilici mogu pojaviti i u spiritističkim eksperimentima (394).

Fenomeni materijalizacije dakle postoje. No kako ćemo ih protumačiti?

Postoje najprije pokušaji protumačiti materijalizaciju u okviru naravnih sila. Tu se u prvom redu navodi sugestija, koju najprije medij izvrši na gledaoce, a onda subjektivne slike, predodžbe, proglasi objektivnima, stvarnima.

Kao osobiti primjer sugestije navode se produkcije indijskih fakira na užetima. One stoje u tome, da fakir dođe na neko mjesto s jednim dječakom, a imade sa sobom uže i nož. Na određenom prostoru razastre ćilim i baci u zrak uže. Uže ostane u zraku visjeti tako, kao da je o nešto pričvršćeno. Iza toga počne se dječak po užetu penjati. Zakratko dobaci mu fakir nož, a iz zraka počnu na zemlju padati okrvavljena ruka, noga i glava. No najednom nastaje veliko iznenađenje. Čim naime pojedini dijelovi tijela dopru do zemlje, opet se sastave u dječaka.

(392) Gl. B. Grabinski, N. dj. s. 73.

(393) M. Seiling, Meine Erfahrungen auf dem Gebiete des Spiritismus, Leipzig, 1912.

(394) Gl B. Grabinski, N. dj. 84, 85.

Fotografske snimke pokazaše, da se radi o sugestiji. Na slikama se naime vidi, kako Indijac i dječak na zemlji čuče te se smiju. Oni, koji razumiju Indijčev jezik, gledaju zaprepašteni ili u zrak ili u zemlju, dok se na onima, koji ne razumiju jezika, ne zapaža nikakva razlika ni u držanju ni na licu. Oni su posve mirni, ravnodušni i na njihovu držanju nema promjene. Oni ništa ne zapažaju niti doživljuju, pače ni onda, kad budu upozoreni i kad im se pokaže ono, što se tobože događa (395). Niti oni, koji su udaljeni ne vide ništa. U najboljem slučaju vide, kako su oni, koji stoje oko fakira preneraženi i kako gledaju u zrak ili na zemlju. Zbog svega toga drže, da se tu radi o sugestiji masa, koju još povećava glazba i dim tamjana (396). Kao što je ovdje sugestiju izveo fakir, — tako govore — u spiritističkim fenomenima materijalizaciju proizvodi medij. Učinak je taj, da se posve subjektivne slike i priviđanja proglasuju stvarnim, objektivnim slikama.

Međutim protiv ove teorije iznosi Schrenck-Notzing (397) fotografske ploče fantoma, koje su najsigurniji svjedoci objektivnosti materijalizacije, jer se njima ne može nešto sugerirati.

Dakako da je i kod fotografija materijaliziranih fenomena potreban veliki oprez. U Americi naime, gdje već postoje škole za medije, da se nauče čarolijom proizvesti spiritističke pojave uopće, uči se također umjeće proizvesti materijalizaciju i fotografirati duhove (398).

Drugu teoriju o tumačenju materijalizacije iznosi Ostwald. On kaže: »Neki ljudi mogu svoju fiziološku zalihu energije (koja gotovo isključivo postoji kao kemijska energija) pretvoriti u druge forme, koje mogu razaslati u prostor i na određenim mjestima preobraziti ih u drugu poznatu energiju. To se izvodi odatle, što mediji bivaju če-

(395) Gl. Dr. Hans Hennig, Danzig-Langfuhr, Psych. Studien, 51. Jahrg. VI. Heft S. 356.

(396) Jedni drže, da Azijci posjeduju već tisuće godina tajnu proizvesti sugestiju masa. Tako dr. J. Marcinovski (Psych. Studien, 51 Jahrg., X. Heft, S. 626). Drugi međutim u to sumnjaju. Tako C. Zimmer (Zeitschrift für Parapsychologie, 1927).

(397) Gl. A. Spesz, N. dj. 101.

(398) Feldmann, Okkulte Philosophie S. 36.

što vrlo izmoreni, t. j. oni troše svoju tjelesnu energiju« (399). To isto drži Marcinovski, koji kaže: »Po mojem mišljenju radi se ovdje o materiji, koja struji i izlazi iz medija. To je ujedno materijal, iz kojeg se zguštavanjem izgradi utjelovljenje, koje se može fizički zamjetiti« (400).

Ovu pak sposobnost, da iz medijeva tijela izlaze materijalizirani fantomi, tumače ovako: »Materijalizacija je metarmofoza rađalačke snage prirode« (401). Čovjek može svojom maštom, umom i naravnim, za to određenim organima, proizvesti biće slično sebi. Čini to i u snu. Zašto to ne bi mogao i na ovaj novi nama još nepoznati način? Ova stvar, koja izlazi iz čovjeka, zove se ektoplasma. Ona je istog tkiva kao i živci i mozak. Ona izlazi iz čovjeka i tvori materiju duha.

Nastaje sada pitanje, da li ove teorije zadovoljavaju? Činjenica je, da su svi pokušaji naravnog tumačenja pojave materijalizacije vrlo zamršeni i da imadu mnogo protivnika. No kakogod bilo s tumačenjem jednostavnih pojava materijalizacije, kad se naime pokaže fantom jednog dijela tijela, ruke, glave, lica i t. d., a ono je ipak nemoguće usvojiti takvo tumačenje kod kompliciranih slučajeva, kao što su navedeni slučajevi medija Tambke ili slučajevi s brazilskim medijem Mirabelli, gdje je dr. Ganimed de Souza uz prisuće najviših predstavnika zemlje vidio fantom svoje mrtve kćeri, s njome se preko pola sata razgovarao, a kraj toga ju je Coronel Viana uzeo u ruke i ticao njezino bilo. Na koncu se ona digla u zrak i razišla kao magla. Fantom je bio i fotografiran (402). Svi napori, koji ove pojave hoće da protumače pomoću samog medija i njegovih okultnih sila, ostali su bez rezultata. Zato i već spomenuti prof. dr. Spesz, koji se odmah prima svakog naravnog tumačenja spiritističkih fenomena, samo ako za to postoji i malo vjerojatnosti, veli za pojave stroge materijalizacije ovako: »Ako su (materijalizacija i dematerijalizacija) objektivne i ne počivaju na prijevari, tada možemo jedva shvatiti, kojim se drugim osim spiritističkim načinom može to protumačiti« (403). »To isto mi je, veli on, u ljetu godine 1927. rekao u Münchenu Schrenck-Notzing, kad

(399) Schrenck-Notzing, Materialisationsphaenomene, s 87.
(400) N. dj. S. 597.
(401) Isp. Max Dessoir, Der Okkultismus in Urkunden: Der Physikalische Mediumismus, Ullstein, Berlin 1925, S. 3.
(402) Isp. Zeitschrift für Parapsychologie, 1927 August.
(403) Isp. Spesz, N. dj. 102.

smo počeli govoriti o nečuvenim djelima brazilijskog medija Mirabellia. Ako su fenomeni — rekao je on — istiniti, a ja nemam razloga da to pobijam, onda se ja moram priznati spiritistom, iako sam animist«, (t. j. onaj, koji hoće sve pojave protumačiti pomoću medijevih sila). (404)

Zaključak:

Među spiritističkim pojavama dakle, gdje bez dvojbe imade i dosta varki i dosta činjenica, za čije tumačenje dostaju prirodne sile medijeve ili prisutnika, koje su se očitovale u nekoj abnormalnoj formi, imade i takvih pojava na pr. telepatije, aporta ili telekinezije, te materijalizacije, za čije tumačenje prirodne sile ne dostaju. Zato Raupert, koji je rijetkom točnošću ispitivao spiritizam, kaže: »Za posmatrača uistinu iskusnoga, danas je čvrsto utvrđena činjenica, da pod stalnim uvjetima i posredstvom osoba, koje zovemo mediji, nastupaju fenomeni, koji su abnormalne vrsti i čiji su uzročnici u najviše slučajeva duhovna bića« (405). Na osnovu dakle neosporno zasvjedočenih činjenica, koje se nikako ne dadu protumačiti samim djelovanjem medija i njegovih sila, treba zaključiti, da u spiritizmu nesumnjivo djeluju duhovi. Priznajemo, da je teško uvijek odrediti točno granice prirodne djelatnosti i po tom zaključiti na prisutnost duha. Ali je sigurno, da se neke činjenice ne dadu protumačiti drukčije nego samo spiritistički. Ali, ako to stoji,, onda je lako shvatljivo i to, da se i kod onih eksperimenata, koji se dadu posvema prirodnim putem protumačiti kao micanje stolova, kucanje, pisanje običnih izjava može umješati djelatnost duhova.

Za tvrdnju, da se mnoge spiritističke pojave mogu protumačiti samo utjecajem duhova, navest ćemo još mišljenja nekih znanstvenjaka. Hyslop (1854—1920), profesor filozofije, bio je najprije materijalista, a pomalo na temelju istraživanja s medijem Piper postao je spiritista. On oštro kritizira teoriju o telepatskom prijenosu iz podsvijesti drugih. Tvrdi, da sav način javljanja raznih vijesti, kako se

(404) Isp. Spesz, N. dj. 102.
(405) Der Spiritismus im Lichte der vollen Wahrheit. S. 13.

događa kod medija, govori za to, da iza medija stoje samostalne osobe.

Najznamenitiji učenjak engleskog društva S. P. R. (405a) Fr. Myers († 1901) dokazuje u svojem glavnom djelu: Human personality and its survival from bodily death (London 1903), da na medije uplivaju duhovi mrtvih. Isto drže i dva znamenita rusa: matematičar Ostrogradski († 1861) i Aleksandar Aksakov († 1903). Engleski fizičar Barrett konačno se priklonio spiritizmu. Utjecaj duhova u spiritizmu priznaju nadalje Bozzano u djelu: Les Phénoménes de Hantise (1920), zatim Nijemica Kemmerich (Gespenster und Spuk, 1921) i Lambert (Geheimnisvolle Tatsachen 1923). Zanimivo je, da je i Podmore, koji je u društvu S. P. R. najoštrije kritizirao i kušao raskrinkati parafizičke pojmove u spiritizmu, pod konac života promjenio svoje stanovište o tumačenju spiritizma. U zadnjem svojem djelu: »The newer Spiritualism« (1910) izjavio je, da se ne može izreći jasan sud o tome, da li spiritističke pojave potiču od živih ili od mrtvih.

VII. U spiritizmu se ne javljaju dobri nego zli dusi.

No sada nastaje vrlo važno pitanje, pitanje, o kojem zavisi sva vrijednost spiritističke religije i njegovog naziranja na svijet. Pitanje je to, kakvi duhovi djeluju u spiritizmu. Spiritisti odgovaraju, da su to duše naših pokojnika. Spiritizam je baš time stekao mnogo pristaša, što uči, da po spiritizmu možemo općiti sa svojim milim pokojnicima, da će duše ovih pokojnika donijeti rodu ljudskome sretnu budućnost i spasiti svijet.

Protiv spiritističke teze najodlučnije tvrdimo, da spiritistički dusi nijesu dusi naših pokojnika. Mora se priznati, da spiritisti imadu za svoje naziranje neki povod, a taj stoji u tome, što su fantomi ili prikaze duhova u najviše slučajeva slične onim mrtvima, za koje se izdavaju, te zato, što su često u stanju rođacima, koji su prisutni kod seansa, saopćiti takve stvari, koje osim njih nitko ne može znati. Ali ova bez dvojbe važna činjenica još nam ne daje pravo na spiritistički zaključak, da su prikaze uistinu istovjetne s onim mrtvima, za koje se izdavaju.

Nema ponajprije dvojbe, da će, ako postoji mogućnost, da dođemo u vezu s dušama pokojnika, te duše pokazati prema nama nježnost i

(405a) S. P. R. = Society for psychical research.

ljubav te da će učiniti sve, što mogu, samo da nas pomognu i upute na dobro. Ako je dakle spiritizam put, kojim dolazimo do naših pokojnika, onda taj spiritizam mora biti neizmjerno vrelo duševnih radosti i tjelesnih dobročinstava.

No kod spiritizma je baš sve obratno. Što se više čovjek bavi spiritizmom, to su veće pogibelji za njegovo duševno i tjelesno zdravlje. Mnogi su baveći se spiritizmom poludili ili zapali u neizlječive živčane bolesti. Tako je već g. 1876. Amerikanac dr. Forbes Winslov dokazao na temelju nesumnjivih statističkih podataka, da je spiritizam u Americi tako razorno djelovao, da je kroz nekoliko godina oko 10 hiljada ljudi, koji su se bavili spiritizmom, došlo u ludnicu. Porazni podaci zabilježeni su i u drugim europskim zemljama.

Svu fizičku pogibelj spiritizma orisao nam je Raupert u nekoliko strašnih primjera.

»Najpogibeljnije od svega, piše on, i od najstrašnijih posljedica među spiritističkim fenomenima, kojima su bezbrojni pali životom, jest automatsko pisanje. To treba pripisati okolnosti, što kod fizičkih fenomena istraživač može biti samo posmatrač, a jedino je medij onaj, koji trpi, dotle automatski pisac sam biva medij te je time izvrgnut pogibeljima, koje su ovom eksperimentu svojstvene. Na nesreću pisanje je najjednostavnije, a na oko najnevinij fenomen, kojeg je uz nešto strpljivosti lako izazvati. Za mnoge je to postala igračka, s kojom se sate i sate zabavljaju oni i njihovi poznati. Samo liječnici za živce i duševne bolesti znadu, kakove su teške posljedice za one koji razvijaju ovu formu mediumiteta u najvišoj mjeri.« (406). Raupert kaže dalje, da je svim slučajevima jedna pojava zajednička: »Odnosne osobe ne mogu potisnuti nagon za pisanjem. One moraju uzeti olovku i pisati. Pišu sate i sate, kakogod bilo veliko njihovo iscrpljenje. Mnogi su morali pisati danju i noću. Kod jedne starije dame nastupila je posvemašnja besanica. Nikad nije išla na počinak, a da papir i olovka nijesu bili pokraj nje. Ona se nenadano u noći probudila, da zadovolji nagonu za pisanje Ovaj nagon dolazio je navodno od jedne mile pokojnice. Kad je dama apelirala na njezinu ljubav i molila, da ju poštedi, tada joj je rečeno, da interesi drugog svijeta zahtijevaju, da se u svrhu ovih saopćenja žrtvuje. U mnogim slučajevima otpor bude tako svladan, da duhovi rukom odnosne osobe tako snažno udare o stol, da ona postane tamna i modra.«

Raupert opisuje zatim ovaj žalosni slučaj: »Jedan mladi engleski časnik večerom se s drugim časnicima amizirao s planketom, t .j. aparatom za pisanje. On u početku od čitave stvari nije razumio ništa i nije od početka ni najmanje držao, da saopćenje, koje je primio, dolazi od duhovnih lica. Ali nakon nekog razvitka, koji je trebao po prilici godinu dana,

(406) Der Spiritismus im Lichte der voller Wahrheit. S. 56.

došlo je razočaranje. Donosili su mu najčudnovatije dokaze, da su sva saopćenja neistinita. Ali ništa nije pomoglo. On je morao dan i noć pisati i pisati najprostije i najoprečnije stvari. Saopćivane su mu stvari iz života njegovih drugova, kojih on normalnim putem nikako nije mogao doznati. Svaki pokušaj, da se opre, doveo je do prijetnje. Mladi čovjek nije smio u ruci imati noža ni ikojeg oštrog predmeta, jer nije mogao odolijevati nagonu, da se rani. Konačno mogao je biti bez olovke. Ali zato je morao saopćenje pisati rukom po zraku i tada ih jasnim glasom čitati«. »U mojoj prisutnosti, — veli Raupert — nastupile su takve pojave, koje se mogu označiti kao opsjednuća. Mladi čovjek morao je na dugo vrijeme uzeti dopust i posjetio je međutim najslavnije liječnike za živce u Engleskoj i na kontinentu. Dao se je i hipnotizirati. Sve je bilo uzalud. Nitko mu nije mogao pomoći I moji vlastiti pokušaji, da mu pomognem, koji na žalost po njegovoj ozbiljnoj molbi nijesu smjeli prijeći naravna sredstva, ostali su bezuspješni. Sažaljenja vrijedni čovjek učinio je svojem bijednom životu kraj samoubojstvom.« (407) — Veteran engleskih spiritista dr. Peebles otvoreno je priznao, da su spiritistički dusi zlobni i da mogu prisutnima nanijeti najveću štetu. Zato — veli on — treba ove sjednice izbjegavati »kao legla sluzavih zmija«. (408)

Žena jednog američkog spiritističkog istraživača, koja se je usposobljavala za medija, dotjerala je dotle, da je na poziv tobože svoje mrtve tetke, da joj se priključi i s njome sjedini, učinila samoubojstvo.

Ove i bezbroj drugih zajamčenih činjenica zacijelo govore očito, da spiritistički dusi nijesu dusi naših pokojnika.

Ali protiv identiteta spiritističkih duhova s dušama naših pokojnika govore i ćudoredne pogibelji, koje nanose duhovi.

Ovaj zaključak opravdava na pr. spomenuta činjenica, da fantom, prikaza gdje Tambke sjedi na krilu svome mužu te ga ljubi i grli. Čini se doista, da spiritistički dusi imadu čudan moral. Ovdje na zemlji nikako se ne slaže s ćudoređem i običnom pristojnošću, da žene sjede na krilu mužu i to u prisustvu velikog društva. — Jedan engleski liječnik piše ovako: »Moja majka i ja imali smo juče opet jednu sjednicu. Što se je dogodilo, mogu jedva izvijestiti. Sve je bilo naprosto đavolski. Samo pakleni jezici mogu to opisati« (409). I ova okolnost odlučno nam govori, da u spiritizmu nijesu dusi naših pokojnika.

Međutim u ovom pogledu značajne su i izjave samih spiritista.

Već je g. 1901. jedan suradnik glasovitog spiritiste Aksakova u glasilu »Psihičke studije« napisao: »Kad nam koji duh govori: ja sam

(407) N. dj. S. 58.
(408) Raupert, N. dj. S. 106.
(409) Grabinski, Totenbeschwörung. S. 145.

taj i taj, tada treba obično suditi, da nije taj. Učesnici kod spiritističkih sjednica ponajviše nemaju nikakvih sredstava, da mogu laži duhova razlikovati od onoga, što je istina. Jer ona lica imadu tolike načine, da prevare čovjeka te se on nikada ne može pouzdati u duhove, pa ni onda, kad mislimo, da imademo najsigurnije dokaze za istinu onoga, što nam oni govore«.

A sam Aksakov kaže: »Nikad nismo sigurni od prijevare duhova. To je istina, koja nas mora upravo prožeti, kad se hoćemo baviti spiritizmom. Nikad, kliče on dalje, nikad nisam još dobio spiritističko priopćivanje, za koje bih mogao dokazati od kojeg je duha« (410).

Zanimivo je, što o identitetu spiritističkih duhova s našim pokojnicima govori iskusni Raupert. On iz svoga vlastitog zapažanja ovako kaže: »Iza kako sam nakon dugogodišnjeg promatranja pod sigurnim okolnostima došao do uvjerenja, da u spiritizmu imademo posla s duhovnim bićima, tada sam punu pažljivost skrenuo pitanju istovetnosti (identiteta). Ovo je pitanje tada zanimalo sav spiritistički svijet. Ja sam i sam činio svoj vlastiti krug u kući starih prijatelja, u jednoj familiji, čija su se dva mlada člana bavila mediumitetom. Sjednice su obdržavane pod sigurnim uvjetima i mogli su biti zapaženi najčudesniji fenomeni. Tako je na pr. na moju želju po bijelom danu zaigralo na zatvorenom i zaključanom klaviru; jedan stol bude od nevidljivih ruku razbit i t. d. Ali ja sam težio za neoborivim dokazom istovjetnosti i obećano mi je, da ću ga dobiti. Jedne večeri, tečajem naših sjednica, javi se jedno duhovno biće, koje reče, da je moj prijatelj T. J., koji je pred kratko umro. On sam i njegova porodica bili su poznati prisutnima. Mi smo svi kroz više godina živjeli u istom predgrađu Londona i zajedno se družili.

T. J. pokazao se svako veče, pozdravio nas na familijarni način, govorio je o događajima iz svoga prošloga života, o svojoj bolesti, svojoj smrti, o mnogome, što se je iza toga zbilo i to na takav način, koji nije ni u jednom članu kruga ostavio sumnje o njegovom identitetu. Na pitanja, koja su mu bila postavljena, uvijek je odgovorio brzo, kratko i ispravno.

Da funkcije naše vlastite podsvijesti, koliko je moguće, više izlučimo, zamolio sam ja T. J. da me smatra kao sumnjača te mi neka svako

(410) Isp M. Hormann, N. dj. 126.

veče, i bez moga pitanja, pruži dokaz svoga identiteta, koji on sam izabire.

Jedne večeri, koja mi je ostala nezaboravna, dao je T. J. izjavu, koja nije bila istinita i nije mogla biti istinita, jer ono, što je ustvrdio, ni na koji način nije pripadalo njegovom prošlom životu. Ja sam opetovao pitanje na drugi način, no dobio sam isti odgovor i upozorio sam na činjenicu, da ono, što je rekao, nipošto nije moglo biti. Na moju opasku uslijedila je duboka šutnja sa strane duhovnog lica i prisutnika. Tada se digoh i rekoh svečanim tonom: »Ja te sada pitam, u Božje ime, je si li ti uistinu pokojni T. J.«

Na beskrajno začuđenje sviju prisutnih dođe odgovor kratki i zbijeni: »Nijesam«.

Tada ja rekoh dalje: Sada te pitam u Božje ime: Gdje si uzeo informacije, kroz koje ti je bilo omogućeno, da izvedeš svoju veliku prijevaru. Pospani odgovor je glasio: »Iz vaših vlastitih glupih misaonih ormara. Vi tu sjedite kao lude, u pasivnom stanju, u kojem ja vaše misaone slike gotovo točno tako mogu pročitati, kao vi jednu stranicu svojeg Novog Zavjeta« (411).

R a u p e r t nadalje pripovijeda, kako je u Americi upoznao starog, poznatog spiritistu dr. Funka, koji mu je saopćio, da on već kroz godine stoji u saobraćaju sa svojom pokojnom ženom, koja se identificira iznašanjem najintimnijih stvari iz njihovog života. Kad je Raupert dvije godine kasnije opet boravio u Newyorku, gorko mu se tužio dr. Funk, da je razočaran, jer je uvidio, da duh, koji mu se javljao, nije njegova žena (412).

Spomenut ću ovdje i zanimivu zgodu, koju mi je u vezi s identitetom duhova, pripovijedao moj pokojni učitelj R. Njega je nakon dugog nagovaranja konačno jedva dobio na spiritističke seanse poznati naš spiritista, izdavač »Novog Sunca«, odvjetnik dr. G. G a j, koji je, usput rečeno, umro izmiren s kat. Crkvom. Na seansi je preko medija učitelj zamolio, da dođe duh njegova brata, koji je umro kao bogoslov III godine. Pala su najprije obična pitanja: Kako Ti je? O.: dobro. Da li što misliš na nas? — O.: mislim. A tada zapita učitelj R.: Zvonimire, sjećaš li se ti još naše majke? — O.: sjećam. Pa kako se ona zove? Tu je nastala duga, neugodna šutnja. Stvar je bila jasna. To nije bio duh, koji se najavio. Učitelj se naklonio i ode uz riječi: »G. doktore, ovdje se više nećemo vidjeti.«

(411) R a u p e r t, N. dj. S. 46 sl.
(412) R a u p e r t, N. dj. S. 48. sl.

U spiritizmu dakle nisu oni dusi, koji se pričinjaju. Zato opravdano kaže dr. J. Z a h n, profesor dogmatike u Würzburgu:

»Zar nije neizrecivo nedostojno mišljenje, u sebi nemoguće i proturazumno mišljenje, da bi duše mrtvih bile podložne volji medija. Duša, koja je otišla na drugi svijet, morala bi po želji najboljeg, ali i najgoreg čovjeka, koji je platio ulaznicu za spiritističke sjednice, na zapovijed medija biti dozvana k nama. Ako je za čovjeka ovdje najnedostojnije poniženje, da kao automat zavisi od tuđe volje, kako se može ovakva ovisnost pretpostaviti kod onih, koji su svršili tok života« (413).

U spiritizmu dakle nijesu dusi naših pokojnika. Spiritistički dusi mogu biti i jesu samo zli, pakleni dusi. Da je tako vidi se ponajprije iz onog, što ti dusi priopćuju.

Sam A k s a k o v veli, da duhovi spiritizma često rukom nevine djece pišu najveće besramnosti, kletve, bogohulne riječi i t. d.

On pripovijeda ovaj slučaj: »Jedan protestantski pastor u Eynshammu kod Oksforda bavio se spiritizmom te su duhovi rukama njegove djece pisali priopćivanja, koja su tobože dolazila od njegove pokojne žene. Iz ovih je on priopćivanja crpao pobožnu utjehu, a mnogo ga je dokaza čvrsto uvjerilo, da tu uistinu drugi ne govori nego njegova pokojna žena. Na početku piše duh uvijek pobožna mjesta iz Sv. Pisma, a iznenada eto strašne psovke na Boga i najprostije besramnosti tako, da se je nesretni suprug uvjerio, da mu se cijelo vrijeme zao duh rugao, dok je on mislio, da mu govori pokojna supruga«. (414)

Drugi slučaj, koji je Aksakov priopćio, jest ovaj: »Kratko vrijeme iza smrti žene moga prijatelja N. — piše Aksakov — počeo je pisati pomoću dvanaestgodišnje rođakinje duh, koji je tvrdio, da je duša pokojne supruge prijateljeve. I doista priopćivanja imala su u sebi jak unutarnji dokaz, da tu uistinu govori pokojna supruga. Jer riječi duha često smjeraju na stvari, koje su samo mome prijatelju i njegovoj ženi bile poznate i o kojima su se u zabiti svojih soba razgovarali. No, kad je moj prijatelj onog duha dalje ispitivao, opazi na svoje čudo, da znade odgovarati samo ono, što je bilo zadnjih 6 tjedana prije ženine smrti. Na sva ostala pitanja nije znao odgovoriti. Kada ga je onda moj prijatelj okrivio, da ga je prevario (gradeći se duhom njegove žene), tada ga duh preplaši, obasuvši ga najsramotnijim besjedama i kletvama. A sve se je to pisalo rukom male djevojčice, koja jedva da je takve riječi ikada čula, a kamo li im smisao razumjela.« (415)

Aksakov dodaje, da znade još i više ovakovih slučajeva.

(413) Z a h n, Das Jenseits, 1916, S. 199 sl.
(414) Spych.-Studien, 1901, S. 383 sl
(415) N. dj.; gl. M. Hormann, N. dj. 97, 98.

Kakvi su spiritistički dusi, pokazuje slučaj s kardinalom Baughanom od Westminstera. Taj slučaj opisuje Raupert, čije nam ne samo učenjačka ozbiljnost nego i poštenje jamči za vjerodostojnost događaja.

Baughan je Rauperta priveo u kat. Crkvu. Tada je spiritizam u Engleskoj bio na dnevnom redu. Na molbu kardinala Raupert je bogoslovima i svećenicima držao predavanja o spiritizmu, kod kojih je bio i kardinal. Iza kardinalove smrti prisustvovao je njegov bivši tajnik jednoj spiritističkoj seansi. Na najveće začuđenje stupa iza zastora potpuno materijalizirana figura, koja je imala obličje i crte lica pokojnog kardinala. Ona pristupi k mladom monsignoru i šapne mu: »Imadem, da Vam nešto važno saopćim. Ono, što sam u zemnom životu naučavao, nije istina. Ja sam to upoznao odmah kod pristupa u svijet, u kojem sada živim. Recite svakome, da ste sa mnom govorili i to mu saopćite.« Nakon ovih riječi nestalo je fantoma i pojavile su se druge materijalizirane figure, koje su se zabavljale s prisutnima. Na mladog monsignora učinilo je to strašan utisak. Znao je, da se sada radi samo o dokazu istovjetnosti ovog fantoma s osobom pok. kardinala. Zato je on išao i na slijedeće sjednice. Jednoč je ponio sa sobom kardinalovu crvenu biskupsku kapicu i stavio je u unutarnji džep kaputa. Kad se je fantom kardinala pojavio, pošao je ravno prema njemu te mu reče: »Koliko ja vidim, Vi imadete u džepu nešto, što pripada meni. Otkopča mu kaput, uzme kapicu iz džepa i stavi si je na glavu. Na to se je fantom dematerijalizirao, a kapica je pala na tepih.Još se jednom zgodom pojavio fantom kardinala. Mladi monsignor zapitao je tada takve stvari, koje je mogao znati samo kardinal, zatim on kao njegov lični tajnik i vojvoda od Norfolka — tadanji vođa engleskih katolika. Fantom je odgovorio na sva pitanja takvim načinom, da je za mladog svećenika bilo jasno, da se uistinu radi o pokojnom kardinalu. No to je bilo i katastrofalno za njegov život. Napustio je svećeništvo, istupio iz Crkve i povukao se u privatni život, da se bavi proučavanjem spiritizma. — Kasnije se pod uplivom Rauperta, koji ga je konačno uvjerio, da materijalizirani fantomi, nisu dusi onih, za koje se prikazuju, vratio natrag u kat. Crkvu. (416)

Francuski spiritista A n a t h o l e B a r t e pak piše: »Tko se izbliže bavi ovim (t. j. spiritističkim) pojavama, taj na veliko iznenađenje vidi, da su ovi dusi s katolicima katolici, s protestantima protestanti, sa židovima židovi, dapače s materijalistima materijalisti.

Ovo nam se potonje čini paradoksno, pa ipak nam se je kod naših mnogobrojnih pokusa to često dogodilo. Stoga moramo one, koji hoće da opće s duhovima, bez prestanka opominjati, da budu vrlo na oprezu glede toga, što im ova lica saopćuju. Jer često im je to najdraže, da nas utvrde u našim zabludama ili da nas, kad smo u dvojbi, upravljaju na krivi put. Treba dakle da radimo s velikim razborom

(416) R a u p e r t, N. dj. 10. sl.

i da primamo ova saopćenja iz drugoga svijeta s vanrednom opreznošću. Nikada ne valja s uma smetnuti, da se tu izlažemo neposrednom utjecaju nepoznatih bića, koja su često tako podmukla, tako opaka, da ih nikada ne možemo dosta sumnjivima držati. Stoga nikada ne smijemo ono, što govore, bezuvjetno vjerovati« (417).
Tako evo iskusni francuski spiritist, a A. A k s a k o v dodaje: »da su spiritistička priopćivanja najvećim dijelom laž i mistifikacija, varke«. A kao rezultat svih svojih istraživanja ističe Aksakov, »da je ovaj lažni elemenat spiritizma neoboriva činjenica, koja je odavna priznata«.
To međutim priznaje u posljednje doba veliki njemački spiritista O h l h a v e r, koji veli: »Stvarna ili prividna spiritistička saopćenja, koja se postizavaju preko medija, jesu pretežno lažna ili zavodljiva i samo jedan malen dio od toga pokazuje se kao vrijedno i istinito« (418).
Ako je dakle po priznanju samih spiritista laž i prijevara životni elemenat spiritističkih duhova, onda oni ne mogu biti dobri, nego samo zli dusi — đavli.
Do tog nas zaključka dovodi i promatranje samih spiritističkih pojava. U njima nema ništa lijepa, ništa uzvišena, ništa dostojanstvena, što bi dušu dizalo i uznosilo. Svaka nepokvarena duša upravo se zgraža nad sablaznim spiritističkim događajima te mora pristati uz R i c h e t a, koji veli, da mu je mučno priznati ove »apsurdne spiritističke činjenice«. Tako ne djeluju dobri dusi, sjedinjeni s Bogom u vječnom miru i blaženstvu. Tu se pokazuje prokletstvo duha, koji je od Boga rastavljen, duha, koji traži mir, a ne nalazi ga.

Ali ne manje je važno za narav spiritističkih duhova upozoriti i na okolnosti, u kojima se oni javljaju. Elemenat spiritističkih duhova jest noć i tama. Oni upravo zaziru od svijetla. Ova činjenica razlog je, da su si mnogi spiritisti, a među njima i spiritistički prvak D u P r el, postavili pitanje: Zašto strah duhova od svijetla?

S druge strane vrlo je zanimiva činjenica, da je sav rod ljudski uvijek bio uvjeren, da je sumnjiva ona stvar, koja se boji svijetla. »Bog je svijetlo, i tame u njemu nema nikakve« veli Sv. Pismo (1 Iv 1, 5), a zli se dusi zovu po sv. Pavlu »vlasti i upravitelji tame«. (Ef 6, 12).

(417) Le Livre des esprits.
(418) B. G r a b i n s k i, N. dj. 96.

Zato Sv. Pismo dobre ljude zove: »sinovi dana«, a zle: »sinovi noći i tame« (1 Sol 5, 4-5). A sam Krist kaže: »Svatko, tko zlo čini, mrzi na svjetlost i ne ide k svjetlosti, da ga ne pokaraju radi djela njegovih, jer su opaka. A tko istinu čini, taj ide k svjetlosti, da se vide djela njegova, jer su u Bogu učinjena«. (Iv 3, 20).

Ako su dakle spiritistički dusi, sinovi svijetla, Božji dusi, zašto ne vole svijetlo nego tamu? Ali oni vole tamu zato, jer u njima djeluje knez tmine, pakleni duh.

Konačno zar nije upravo apsurdno pomisliti, da bi dobri dusi imali udjela u spiritističkim fenomenima? Dobri dusi su u čistilištu ili u nebu. Oni su dakle povezani u ljubavi s Bogom, najsvetijim bićem. Oni su prijatelji Božji i pod okriljem Božjim. Pa zar će sada ovakvi dusi, na zahtjev često najgorih ljudi, za volju ljudske znatiželje, dolaziti na spiritističke seanse, i to preko i na poziv medija, koji su u najviše slučajeva ljudi abnormalni, a često i razvratni, kao što su bili Slade, Bastian, Eglington, Home?! Jest, protivno je svim Božjim svojstvima i naravi dobrih duhova, da se u spiritističkim seansama dobri dusi javljaju ljudima. Ne može nas smesti to, što spiritistički, zli dusi, kadikad kažu štogod, što je vjerski i ćudoredno ispravno. Kao što su mnogi ljudi puni lijepih riječi te, da dođu k cilju, reknu štogod u prilog vjeri i ćudoređu, premda su unutra bez morala, tako čine i zli dusi, u cilju, da čovjeka zavedu. Ovdje zgodno primjećuje Raupert: »Mnogi se spotiču o činjenicu, da se demonske sile služe tako zanimivim i znanstvenim sredstvima, da ljude u stvarima njihovog najvećeg interesa zavedu u bludnju te im nanesu štetu. Ali ja sam mišljenja, veli on, da je baš to razumljivo u naše doba znanosti i prosvjete. Čovjeku neprijateljski duh, ako postoji, ne će se danas zacijelo pokazati sa rogovima i kopitima, on će doći u ogrtaču filozofa, kao zaštita znanosti i kao pomoćnik u težnji za prosvjećivanjem«.

Nakon svega, što je rečeno, opravdano se pitamo: Tko još držeći se načela zdrave logike može misliti, da su spiritistički dusi uistinu dusi naših pređa i dobri dusi?

Ako svijet ipak ne vjeruje, da su spiritistički dusi zli, onda za taj sud ne možemo naći drugi izlaz nego onaj, koji je naveo glasoviti francuski učenjak de Lecanu, na koncu svoga djela »L' histoire du diable«: »I najluđoj tvrdnji, koja se bez ikakvog dokaza postavlja, današnji će svijet radije povlađivati, nego kojoj kršćanskoj ideji«.

Podali smo evo prikaz spiritizma. Iz njeg smo vidjeli, da u spiritizmu imade mnogo varki, ali i nesumnjivih zajamčenih okultnih fenomena. Neki se od tih fenomena dadu protumačiti pomoću abnormalnih moći medijevih. Ali neki su prirodnim putem nerastumačivi bez zahvata više, duhovne sile. Ta sila ne može biti dobar, nego jedino i isključivo zao duh (418a).

(418a) Govoreći o pojavi zlih duhova u spiritizmu moglo bi nastati pitanje, da li se u spiritizmu mogu javiti duše prokletih ljudi. Odgovor je niječan. Razlozi su ovi:

Duše prokletih ljudi, kao što je posve jasno, nemaju nikakvog svrhunaravnog rasvjetljenja. Naravno svijetlo razuma ne biva im oduzeto. Novo znanje o onome, što je na svijetu, stiču, kao što ćemo raspravljajući o posljednjim stvarima vidjeti, samo možda katkad po saopćenju đavla ili drugih duša, koje dođu u pakao. Pod neprestanim mukama prokletnik je sav zbunjen tako, da mu blijede i likovi ili slike na zemlji spoznatih stvari. Spiritistički pak duši zasvjedočuju znanje, koje daleko nadilazi narav i sposobnost odijeljenih duša te već stoga u spiritizmu ne susrećemo duše prokletih ljudi.

Nadalje, i sve ostale spiritističke pojave i učinci nalaze se samo u okviru naravne moći i sposobnosti đavlove. Ni čovjek na zemlji, ni čovječja odijeljena duša tih učinaka po naravi nikada proizvesti ne mogu. Posve je na pr. izvan moći čovječje duše izvesti učinke materijalizacije, aporta i telekinezije. Kao što dakle u spiritizmu ne djeluju i ne pojavljuju se duše dobrih, tako se ne javljaju ni duše prokletih ljudi.

Kraj toga, po zakonu naravi duše odijelivši se od tijela imadu vlastito boravište, gdje su posve odlučene od saobraćaja sa svijetom, jer je po naravi drugo stanje život ljudi na zemlji, a drugo stanje duša, koje su u završnom cilju. Svaka naime duša iza smrti nalazi se u stanju primitka konačne nagrade ili plaće. To je pakao ili nebo (odmah ili nakon čistilišnih kazni).

Duša dakle i iz neba i iz pakla može se po redu naravi pojaviti ljudima samo posebnom odredbom Božje providnosti. Dakako uvijek će to biti prije prepušteno volji svetih nego dopušteno prokletnicima.

Kod pojave odijeljenih duša uopće treba imati na pameti i to, da vidljive oblike tijela, pod kojima se javljaju čovjeku, ne može duša proizvesti svojom moći, nego se to može dogoditi samo snagom darovanom od Boga i čudesnim putem (Svete duše imadu tu moć snagom svoje slave.)

Ako se dakle zbog posebnih razloga (da zastraši ljude) može dogoditi, da se Božjim dopuštenjem zla duša pojavi u vidljivom obličju, ne može se dopustiti, da to bude u pravilu, kao što bi to bilo onda, kad bi se duše prokletih ljudi po želji medija i gledalaca mogle materijalizirati u spiritističkim seansama.

Konačno, po redu providnosti Božje, kojoj je oslon to, što su anđeli po naravi viši od ljudi, dobri i zli anđeli utječu do sudnjeg dana na čovječje spasenje. Dobri anđeli tako, da nas direktno pomažu, a zli na taj način, da se njihovim napadanjem čovjek vježba u kreposti i stiče zasluge. Zato je nekim

Zaključak odatle jest, da je lažno spiritističko svjetovno naziranje, koje se osniva na saopćenju duhova. A jer u spiritizmu djeluju lažni, zlobni dusi, posve je očito, da je on pogibeljan i za dušu i tijelo.

VIII. Ćudorednost spiritizma.

I ako ne spada u okvir dogmatskog raspravljanja, osvijetlit ćemo još zbog cjelovitosti predmeta ukratko, što o spiritizmu treba držati sa stanovišta moralnih, ćudorednih propisa.

Spiritizam u strogom smislu, t. j. umjetni i isprazni saobraćaj s duhovima drugog svijeta, posve je nedozvoljen.

Spiritističke naime pojave ili su istinite ili lažne. U jednom i drugom slučaju spiritizam je nedozvoljen. Ako su naime te pojave istinite, onda je moralno sigurno, da se one, kao što smo vidjeli, ne mogu pridijevati naravnom uzroku nego mimonaravnom. No taj mimonaravni uzrok ne može biti ni Bog, ni dobri anđeo, ni ikoja čovječja duša. Niti će naime Bog sam, niti dobri njegovi dusi, koji vrše volju njegovu, nešto objaviti svijetu pod onim okolnostima, koje se zapažaju u spiritizmu. T. j. po odredbi ljudske samovolje, pod smiješnim i ispraznim uvjetima, kao što su n. pr. micanje stola ili saradnja medija. To se pogotovu ne može dogoditi zato, što se u spiritizmu često iznose stvari, koje su protivne vjeri i ćudoređu. Spiritističke dakle pojave, ako su istinite, potječu od đavla, i prema tome, tko kod njih sudjeluje, dolazi u vezu s đavlom, što je nedopušteno.

Ako su pak spiritističke pojave lažne, — kao što se katkada događa, — spiritizam je opet nedozvoljen zato, jer prouzročuje veliku sablazan, škodi pravoj vjeri i ne donosi nikakve koristi. S toga nikad nije dopušteno spiritiziranje, makar bi možda tkogod htio isključiti svaki saobraćaj s đavlom, a stupiti samo u vezu s dobrim duhom.

Prema tome: 1. **Nije dozvoljeno priređivati spiritističke seanse i na njih pozivati druge.** 2. **Griješe svi, koji spiritizam pomažu, kod spiritističkih seansa ispituju, gledaju ili prisustvuju. Oni se kraj toga izvrgavaju pogibelji đavolskog utjecaja i vlastite štete.** 3. **Pogotovu je nedozvoljeno poslužiti kod spiritističkih seansa kao medij.** 4. **Onda, kad je isključena svaka sablazan i sudjelovanje i svako odobravanje spiritizma, čini se, da nije teški grijeh promatrati spiritističke pojave, makar to bilo i iz same znatiželje.** 5. **Po naravnom pravu čini se dopuštenim, da prisustvuje spiritističkim senasama onaj, koji hoće znanstveno ispitivati pojave, koje se zbivaju kod medija i istraživati, kako daleko dosižu naravne sile. No zbog opće i osobne pogibelji Crkva u načelu i to pozitivno zabranjuje, i ako pojedincima može to dopustiti u svrhu, da otkriju spiritističke varke i zablude, ili da dokažu, da su neke pojave u spiritizmu posve naravne** (419).

zlim anđelima dano, da izađu iz pakla i hodaju zrakom i svijetom, kušajući i napastujući ljude na razne načine, pa tako i preko čaranja i spiritizma. Duše prokletih ljudi naprotiv, jer jedna duša nije nad drugom i stoga nijesu od providnosti određene, da utječu na spasenje ljudi, ne vraćaju se na zemlju, da ljude napastuju i zavode kao đavoli, bez obzira na to, što one, jer nemaju tijela, nemaju uopće sposobnosti i moći, da na naravni način dolaze u saobraćaj s ljudima.

I opet stoga treba zaključiti, da se u spiritizmu ne mogu javljati duše prokletih ljudi, nego samo đavoli.

IX. Spiritizam i Crkva.

Za ocjenjivanje moralne vrijednosti i po tom dopustljivosti spiritizma važno je također mišljenje Crkve. Ona je međutim najodlučnije ustala protiv spiritizma.

a) To je ona činila već u prijašnjim vremenima. Tako je protiv spiritizma ustao papa Ivan XXII. (oko 1330.) Aleksander VI. (oko 1500.), Pijo IX. 1856. u enciklici »Supremae« (420).

b) U novije doba ustali su protiv spiritizma ponajprije biskupi nekih pokrajina i neki provincijalni sabori.

Tako su biskupi sjeverne Brazilije, gdje su okultističke opsjene i spiritistička čarobnjaštva vrlo česta, izdali god. 1915. zajedničko pastirsko pismo, u kojem odvraćaju vjernike od spiritizma. Razlog svoga istupa označuju riječima: »Đavolski karakter spiritističke nauke kao i odraz čudesnoga, što ga na sebi nose događaji spiritističkih sjednica, dali su povoda muževima velikog auktoriteta, da i ove događaje pripišu posredovanju zloga duha . . . Prema ovom mišljenju bio bi đavao onaj, koji, dok se dusi zovu, odgovara te se kroz čudesna djela objavljuje.

(419) Isp. Noldin, De praeceptis n. 170; Vermeersch, Theol. moral. II. n. 284; Prümmr, Manuale theol. mor. II. n. 525.
(420) Leks. f. Th. u. K. 9. B. 729 — 730.

Budući da je poznat protukršćanski i stoga pogubni cilj spiritističkih sjednica, nije teško zaključiti, da se u njima uistinu zapaža sudjelovanje đavla«. (B. Grabinski, N. dj. 152).

Drugi provincijalni koncil u Baltimoru (421) nedavno je osudio spiritizam i o njemu izjavio: »Jedva da postoji kakva sumnja, da se barem neke pojave moraju svesti na đavolski utjecaj, jer se inače jedva mogu protumačiti«.

c) Karl. Gennari (422), i bivši prefekt kongreg. sv. koncila, ustajući protiv spiritizma ovako govori o njemu: »Ovo zlo mora se smatrati najozbiljnijim u naše doba. Gibanje se širi po čitavom svijetu i ako se ne zaustavi, donijet će sobom tjelesnu i duhovnu propast tisuća. Jer (spiritistički) su pokusi takve vrsti, da neprijatelju čovječanstva daju prigodu, da podigne vojnu protiv Crkve i njezine djece«. Nastavljajući dalje kaže: »Dok spiritizam tvrdi, da nas dovodi u doticaj s dušama naših rođaka i prijatelja te da nam daje saopćenja o mrtvima, znači on stvarno saobraćaj s duhovima tame te ga treba to više osuditi, što se preporučuje na temelju krivih svjedočanstva . . .«

d) U novije doba kat. Crkva je svojom odlukom od 26. svibnja g. 1917. ponovno označila svoje stanovište prema spiritizmu. Ona zabranjuje svako sudjelovanje vjernika kod spiritističkih seansa, bilo da čovjek duhove pita, bilo da njihove odgovore sluša, bilo da čovjek samo prisustvuje i gleda (423). Sličan je odgovor dala i 30. III. 1896 (424).

---

(421) Grabinski. N. dj. 152.

(422) Pismo navodi G. Raupert (V. Grabinski, N. dj. 153).

(423) To rješenje donijela je kongregacija sv. Oficija 24. IV. 1917. a 27. IV. potvrdio ga je papa Benedikto XV. Kongregaciji je naime izložena ova sumnja: »Dali je dopušteno po mediju, kako ga zovu, ili bez medija, upotrebivši ili ne hipnotizam, prisustvovati bilo kakvim spiritističkim govorenjima ili pojavama, pa i onim, koje na sebi nose izgled (lik) poštenja ili pobožnosti bilo da duše ili duhove pitaju ili slušaju odgovore, ili samo gledaju makar s potajnim ili izričitim prosvjedom, da oni ne će nikakve veze sa zlim duhovima« — Kongregacija je odgovorila: »Niječno u svemu« (Negative in omnibus) (A. A. S. 1917 n. 268 D. B. 2182).

(424) Isp. Acta S. Sedis, 9; 269; 30, 701, sl.

U spiritizmu je dakle jedna istina, a to je ta, da postoji svijet duhova. No do toga se svijeta u čitavom njegovom okviru po spiritizmu ne može doći.

U vezi s time primjećuje C. M. de Heredija, amerikanski isusovac, koji je praktički proučavao spiritizam: »Kad bi uistinu postojao saobraćaj između živih i mrtvih, tada bi za našu znatiželju postojala isprika. Ali takvog saobraćajnog puta nema. Đavao može imati puteve, da dođe s nama u vezu. Ali sigurno nema postupka, da mi po volji dolazimo u saobraćaj s mrtvima. Mišljenje, da mrtvi na poziv dolaze k nama, jest posljednja slamka, za kojom pružaju ruke oni, koji nemaju nikakve vjere i hoće da se tješe neobičnim i bezuspješnim sredstvima kao što su spiritistička« (425).

Dakako, ovdje nam je na zemlji zakrčen put osobnog, neposrednog tjelesnog dodira s našim pokojnicima. Ali postoji veza s njima po tihom razgovoru u molitvi, a napose po euharistijskoj gozbi, gdje se ujedinjujemo s Kristom, glavom tajanstvenog njegovog tijela, Crkve, koju sačinjavaju uz vjerne na zemlji, svete duše u nebu i čistilištu.

Iza ovog duhovnog sjedinjenja po molitvi i euharistiji slijedi iza blažene smrti stvarno sjedinjenje s našim milima u Bogu. Na nebu ćemo naime svi zajedno, mi i pokojnici naši, umom svojim gledati Boga izvor svake istine, a voljom svojom obuhvatiti Boga, skup svake dobrote. I kao što je Bog zato, jer sebe gleda i sebe posjeduje, sebi izvor vječnog milja i blaženstva, tako će i za nas, koji ćemo s njime njega gledati i uživati, biti izvor neshvatljivog milja i ljepote. Mi ćemo dakle svi sjedinjeni s Bogom i uživajući ga postati dionici njegove božanske naravi. Ne ćemo se dakle verati po nikakvim spiritističkim razinama i sferama i onda se možda opet vraćati na zemlju. Ne ćemo se pomoću reinkarnacija usavršavati, da na koncu, kako hoće neki spiritisti, umremo, izginemo i nestane nas u panteističnom nekom božanstvu postavši s njime jedno, nego ćemo zadržavši svoju osobnost i bivstvo, pomoću svog uma i svoje volje neposredno i za uvijek biti sjedinjeni s Bogom svojim, a u Bogu i preko Boga nerazdruživo povezani sa svojim milim pokojnicima. Stoga nije spiritizam, nego jedino kršćanstvo ispravni, pravi i sigurni put za saobraćaj s dušama pokojnika na zemlji i za sjedinjenje s njima u vječnosti. Ono kršćanstvo, kroz koje Krist progovara svijetu božanskim auktoritetom: »Ja sam put, istina i život«. (Iv 14, 6).

---

(425) Gl. Die Wahrhei des Spiritismus, Ravensburg 1926.

G. Antonelli, Lo spiritismo, Roma 1902; Lepicier, II. 227 sl.; Beraza, De Deo creante, 424—432; Mr. Surbled, Le spiritisme devant la science str. 32; (Isp. La Science catholique, jan.-febr. 1904); Keilbach, Parapsihologija i religija 17—108; Donat, Psyhologia, 335—354; A. Gatterer S. I., Aus der Welt des neueren Okkultismus, ZkTh 51 (1927) 570—580; L. Lercher, II. 469: Pappalardo, Spiritismo, Milano 1901, p. II. Grasset, Le Spiritisme devant la Science; L. Roure, Le Spiritisme d'aujourd'hui, 1923; Bichlmair G., Okkultismus u. Seelsorge, Innsbruck (1926); Dr. H. Malfatti, Menschenseele und Okkultismus (1927); B. Grabinski, Moderne Totenbeschwörung (1927); Beyer, Der Okkultismus unserer Tage (1923); Besmer, Der Spiritismus von heute (1923); Glardon R., Le spiritisme, Paris (1936)

* *
*

ZAGLAVAK

Završeno je uz Božju pomoć, koja nam je dana zagovorom prečiste Kraljice anđela, naše raspravljanje o stvaranju tvarnog i duhovnog svijeta (anđela).

Završujući ovo raspravljanje o svemožnim djelima Božje desnice, bude nam se u duši riječi proroka: »Blagosiljajte sva djela Gospodnja Gospoda: hvalite ga i uzvisujte ga u vijeke! Blagosiljajte anđeli Gospodnji Gospoda: hvalite ga i uzvisujte ga u vijeke!« (Dan 3, 57, 58).

Pridružujući se proroku hvalimo i slavimo Gospoda za sva čudesna djela njegova, koja je stvorio iz ljubavi prema nama. A prečistim pak anđelima njegovim, koje nam je dao za čuvare, zahvaljujmo za bezbrojna dobročinstva, kojima nas dnevice obasiplju, moleći ih ujedno toplo i ponizno, da se po gorućoj ljubavi, koju imadu prema Bogu i nama, udostoje sve nas, dok se nalazimo u ovoj dolini borbe i bola, neprestano prosvjetljivati, čuvati, ravnati i upravljati.

DODATAK

Zaklinjanje protiv sotone i anđela odmetnika (426)

(Ovo zaklinjanje mogu govoriti biskupi, a isto tako svećenici, koji imaju za to vlast od svojih Ordinarija).

Smatramo zgodnim, da kao zaglavak onome, što je u ovoj knjizi rečeno o anđelima, dodamo zaklinjanje izdano od pape Leona XIII. sa dodanim oprostima za one, koji ga nabožno izgovaraju, bilo da su to biskupi, bilo također i svećenici, koji za to imadu zakonito ovlaštenje od svojih Ordinarija.

Vršenje ovoga zaklinjanja u prvom redu valja preporučiti baš danas, jer vidimo, da se utjecaj đavolski preko spiritizma i drugih okultnih sekta i pokreta danomice sve više širi nastupajući i zavodeći na razne načine neoprezne ljude podmuklim zasjedama. Kod toga je najopasnije to, što se đavao krije pod vanjštinom i oblikom glasnika istine i sreće. Njegovi su sljedbenici svi oni, koji pod izlikom skrbi za sreću i napredak čovječanstva hoće da razore najčistiju i presvetu vjeru katoličku. Ovu je nada sve tešku opasnost već davno bio prorekao Apostol, koji govoreći o tobožnjim apostolima svojega vremena ovako reče: »Jer takvi su lažni apostoli i prevarljivi poslenici, koji se pretvaraju u apostole Kristove. I nije čudo, jer se sam sotona pretvara u anđela svijetla. Nije dakle čudo neobično, ako se i sluge njegovi pretvaraju kao sluge pravde, kojih će svršetak biti prema djelima njihovim«. (2 Kor 11, 13—15).

Dakle, da se izigraju neiskrena i opaka lukavstva onog starog neprijatelja roda ljudskoga, osobito će koristiti opetovano vršenje slijedećeg pobožnog zaklinjanja:

U ime Oca i Sina i Duha Svetoga. Amen.

Prošnja sv. Mihovilu arkanđelu.

Molba.

Preslavni vojvodo vojske nebeske, sv. Mihovile arkanđele, brani nas u boju protiv knezova i vlasti, protiv svjetskih upravljača ove tmine, protiv zlobnih duhova u zračnim visinama. Dođi u pomoć ljudima, što ih je Bog

---

(426) Tko ga imade vlast govoriti, imade oprost od 300 dana jedan put na dan, a potpuni jedan put na mjesec, ako ga cijeli mjesec svaki dan bude izgovarao te se ispovijedi i okrijepi svetom Euharistijom. (Leon XIII. 9. III. 1899).

stvorio na svoju sliku i priliku i otkupio od đavolskoga silništva za veliku cijenu. Tebe kao čuvara i zaštitnika časti sveta Crkva; tebi je Bog predao duše otkupljenih, koje se imadu naseliti u višnjem blaženstvu. Moli se Bogu mira, neka satare sotonu našim nogama, da ne može više držati zasužnjenih ljudi ni škoditi Crkvi. Prikaži naše molbe Svevišnjemu, da nas brzo preteče milosrđe Gospodnje, i ti uhvatiš zmaja, staru zmiju, a to je đavao i sotona, i svezana ga baciš u bezdan, da više ne zavodi naroda.

Zaklinjanje

U ime Isusa Krista Boga i Gospodina našega, na zagovor bezgrješne Djevice Bogorodice Marije, blaženog Mihovila arkanđela, blaženih apostola Petra i Pavla i svih svetaca, oslanjajući se na svetu oblast službe svoje, bez straha pristupamo, da otjeramo navale prijevarnoga đavla.

Psalam 67.

Nek ustane Bog i neka se razaspu neprijatelji njegovi, i neka pobjegnu od lica njegova, koji mrze na nj. Kao što nestaje dima, i njih nestalo, kao što se vosak topi od ognja, tako izginuli grješnici od lica Božjega.

R. Evo Križa Gospodnjeg, bježite stranke protivnikove.

O. Pobijedi lav od plemena Judina, korijen Davidov.

R. Nek bude milosrđe tvoje, Gospodine, nad nama.

O. Kao što se ufamo u te.

Zaklinjemo te, svaki nečisti duše, svaka sotonska vlasti, svaka navalo paklenoga protivnika, svaka četo, svaka skupštino i slijedbo đavolska, imenom i krepošću Gospodina našega Isusa † Krista, iskorijeni se i odlazi od Crkve Božje, od duša stvorenih na sliku Božju i dragocjenom krvlju božanskoga Jaganjca otkupljenih †. Ne usuđuj se više, lukava zmijo, varati ljudski rod, progoniti Crkvu Božju ni pretresati i rešetati Božje odabranike kao pšenicu †. Zapovijeda ti višnji Bog †, s kojim se u svojoj velikoj oholosti još usuđuješ uspoređivati, koji hoće, da se svi ljudi spase i da dođu k spoznanju istine. Zapovijeda ti Bog Otac †, zapovijeda ti Bog Sin †, zapovijeda ti Bog Duh Sveti †. Zapovijeda ti Krist, vječna Božja Riječ postala tijelom †, koji je za spasenje našega roda, upropašćenog tvojom zavišću, ponizio sam sebe i postao poslušan do smrti; koji je sazidao Crkvu svoju na tvrdoj stijeni i rekao, da je ne će nikad nadvladati vrata paklena, da će on ostati s njom u sve dane do svršetka svijeta. Zapovijeda ti tajna Križa † i krepost svih otajstava kršćanske vjere †. Zapovijeda ti uzvišena Bogorodica Djevica Marija †, koja je od prvoga trenutka svoga bezgrješnoqg Začeća preoholu tvoju glavu poniznosti svojom satrla. Zapovijeda ti vjera svetih apostola Petra i Pavla i ostalih apostola †. Zapovijeda ti mučenička krv i pobožni zagovor sviju svetaca i svetica †.

Dakle, prokleti zmaju i svaka đavolska četo, zaklinjemo te Bogom † živim, Bogom † pravim, Bogom † svetim, Bogom, koji je tako ljubio svijet, da je dao jedinorođenoga Sina svojega, da ne pogine ni jedan, koji vjeruje u nj, nego da ima život vječni: prestani varati ljudske stvorove i pružati im otrov vječne propasti; prestani škoditi Crkvi i sapinjati u okove njezinu slobodu. Odlazi sotono, obretniče i učitelju svake prijevare, neprijatelju ljudskoga spasenja. Daj mjesto Kristu, u kojem nisi našao ništa od svojih djela; daj mjesto jednoj, svetoj, katoličkoj i apostolskoj Crkvi, koju je sam Krist stekao svojom krvlju. Ponizi se pod mogućom rukom Božjom, strepi i bježi, kad mi prizovemo sveto i strašno Ime Isusovo, od kojega se trese pakao, kojemu su podložne nebeske sile i vlasti i gopodstva, kojega kerubi i serafi hvale neumornim glasom govoreći:

Svet, Svet, Svet Gospodin Bog Sabaot.

R. Gospodine, usliši molitvu moju.

O. I vapaj moj k tebi da dođe.

R. Gospodin s vama.

O. I s duhom tvojim.

Pomolimo se.

Bože neba, Bože zemlje, Bože anđela, Bože arkanđela, Bože patrijarka, Bože proroka, Bože apostola, Bože mučenika, Bože ispovjednika, Bože djevica, Bože, koji imaš vlast darovati život iza smrti, pokoj

iza truda, jer nema Boga izvan tebe, niti može biti tko osim tebe stvoritelj svega vidljivoga i nevidljivoga, čijemu kraljevstvu nema kraja. Ponizno se molimo veličanstvu slave tvoje, da se dostojiš moćno nas izbaviti i čitave sačuvati od svake vlasti, zamke, varke i zlobe paklenih duhova. Po Kristu Gospodinu našem. O. Amen.

Od zasjeda đavolskih, oslobodi nas, Gospodine.

Da Crkvi svojoj daš, da ti sigurna i slobodna služi, tebe molimo, usliši nas.

Da se dostojiš neprijatelje svete Crkve poniziti, tebe molimo, usliši nas.

I neka se mjesto poškropi blagoslovljenom vodom.